


La mente es una «tabula rasa»

Sergi Aguilar



Realización editorial: Bonalletra Alcompas, S. L.
© Ilustración de portada: Nacho García
Diseño de portada: Víctor Fernández y Natalia Sánchez para Asip, SL
Diseño y maquetación: Kira Riera
© Fotografías: D.P. (págs. 14, 23, 30, 34, 42, 48, 56, 72, 86, 91, 92, 95, 99, 126), Nicku / Shutterstock.com (pág. 44), Georgios Kollidas / Shutterstock.com (pág. 52), Valentina Razumova / Shutterstock.com (pág. 65), Maljalen / Shutterstock.com (pág. 83), Georgios Kollidas / Shutterstock.com (pág. 88), Andreas Praefcke (pág. 103).

Depósito legal: B 7794-2015

Impresión y encuadernación: Impresia Ibérica
Impreso en España

Locke

La mente es una «tabula rasa»

Sergi Aguilar

CONTENIDO

Locke, el filósofo mundano 9

Planteamiento de este libro 16

Cambios de mentalidad 21

La ruptura religiosa 22

Reforma 23

El nuevo anglicanismo 30

La eclosión de la burguesía 31

Parlamento británico 33

La revolución científica 37

Escolástica 38

La epistemología sensata de John Locke 47

Empirismo «British» frente a racionalismo «continental» 47

Sentido y finalidad de la teoría del conocimiento 56

Es la experiencia, Descartes, la experiencia 58

Sensación y reflexión 62

Cualidades primarias y cualidades secundarias 64

Ideas simples e ideas complejas 66

Problemas de la teoría 70

La concepción heredada y el Círculo de Viena 72

Tipos y grados de conocimiento 74

Locke el tránsfuga: de empirista a racionalista 79

El gobierno liberado 85
Concepción lockeana del Estado 85
El contrato social 87
El Leviatán 92
Contra el absolutismo 94
Estado público, Iglesia privada 100
El imperio de la ley 106
El derecho a la rebelión 109
Elogio de la propiedad 113
La educación del «gentleman» 117
Modelo pedagógico 117
Damaris Cudworth Masham 122
El «gentleman» hecho y derecho 123
Obras principales 129
Cronología 133
Índice de nombres y conceptos 141

Todas las ideas vienen de la sensación o de la reflexión. [...]
Las observaciones que hacemos acerca de los objetos sensibles
externos o acerca de las operaciones internas de nuestra mente,
que percibimos, y sobre las cuales reflexionamos nosotros
mismos, es lo que proporciona a nuestro entendimiento
todos los materiales del pensar.

JOHN LOCKE

Locke, el filósofo mundano

Si John Locke sigue siendo a principios de siglo XXI, más de trescientos años después de su muerte, uno de los filósofos más respetados no es porque haya legado un sistema redondo que se continúe aceptando total o sustancialmente. La tarea que Locke asignaba a la filosofía (no solo a la suya, sino a toda la disciplina como campo de actividad humana) consistía en explicar y defender la verdad, que a su juicio existía objetivamente, más allá de los deseos y las inclinaciones de los seres humanos, y que además se podía conocer, como mínimo en parte. Pocos pensadores sostienen hoy una concepción tan firme de la verdad y tan optimista del conocimiento, y de estos pocos todavía son menos los que creen que John Locke alcanzara por completo su objetivo filosófico. Los dos fundamentos sobre los que se asienta toda su doctrina, un Dios omnipotente y bondadoso y una razón humana entendida como don divino para llegar a él, han sido demasiado cuestionados en los tres siglos de filosofía que median entre Locke y nosotros como para que aceptemos sus ideas a pie juntillas. La creencia en que esa verdad de tipo objetivo, que el filósofo tiene como tarea conocer y mostrar a sus semejantes, posee un valor vinculante y obli-

gatorio acerca del modo en que viven los hombres choca frontalmente con algunos de los valores contemporáneos más arraigados. Y sin embargo, el filósofo inglés se mantiene como un pensador de referencia.

No son pocos los aspectos que conservamos -deseamos conservar- del ideario lockeano. El principal aquí es la convicción de que el pensamiento reflexivo estructurado y razonado, la filosofía, debe desempeñar una función decisiva en el modo en que los seres humanos entienden su lugar en el mundo y el tipo de vida que corresponde a su dignidad. Locke no pretendía «conocer el conocimiento» por sí mismo, sino para ponerlo al servicio de la moral, es decir, de la vida, de la elección de un tipo de vida. El que estuviera convencido de que este tipo de vida debía ser el cristiano, y que su finalidad no podía ser otra que abrir a los hombres las puertas del cielo, forma parte de su configuración ética y espiritual, surgida tanto de su carácter moral como de un momento histórico (el siglo XVII inglés) en el que se impuso un riguroso puritanismo como sistema de valores. Esta convicción será compartida o no según exista una afinidad con los valores de Locke. Pero el rigor intelectual con que afirma la necesidad de las ideas sólidas para la vida nos es muy necesario a quienes nos hallamos en plena resaca después de la embriaguez relativista de la postmodernidad. Algunas de estas ideas forman parte de nuestros valores más atesorados (el principio de tolerancia, la exigencia de justicia en el sistema político y en la organización social, la implicación comprometida del pensador en la marcha de la historia). Otras, no tan indiscutidas, figuran en todo caso en el primer plano de la historia de la filosofía: nos referimos aquí a su teoría del conocimiento y a su papel como uno de los padres del liberalismo y como testimonio e ideólogo de la Revolución Gloriosa de 1688, que supuso el principio del fin del absolutismo en la historia política moderna. Quien desee hacerse una composición de lugar en el mapa del pensamiento moderno debe tener muy en cuenta

que Locke constituye un hito mayor en el surgimiento de un pensamiento británico y norteamericano diferenciado del europeo, mucho más centrado en la epistemología o gnoseología (esto es, en la teoría del conocimiento) que en la metafísica.

Hay otro rasgo de Locke que resulta my digno de elogio de entrada. Acabamos de decir (y lo argumentaremos más adelante) que Locke concibe la filosofía como un servicio para los seres humanos: mostrarles cómo conocer para descubrir la verdad que les permita vivir de un modo recto y acorde con valores trascendentes. Puesto que la filosofía es un servicio, quien la cultiva no puede más que asumir un humilde sentido común, ajeno a estridencias y a cualquier pretensión de originalidad, en su trabajo metódico y sistemático. Locke instituye el *common sense* en la filosofía británica, y esta es una de sus mejores señas de identidad.

Las reflexiones de Locke están marcadas por el lugar y el momento histórico que le tocó vivir: la Inglaterra del siglo XVII, un país en plena ebullición social. Locke vino al mundo el 29 de agosto de 1632 en Wrington, una aldea situada al sur de Bristol, en el seno de una familia que, sin ser adinerada, gozaba de una posición bastante cómoda gracias al sueldo de abogado del padre. La familia, además, se vería beneficiada por el triunfo del bando parlamentarista, al que apoyó durante la guerra civil (1642-1651). Su infancia se desarrolló en Pensford, población cercana a su lugar de nacimiento, en un ambiente rural y austero. Recibiría una primera formación de corte puritano, impartida en el hogar por su padre, John, que imponía una disciplina severa acorde con los cánones de la época. La madre, Agnes Keene, de carácter mucho más afable y flexible, falleció a una edad temprana, cuando Locke acababa de cumplir la mayoría de edad.

Terminada la guerra civil entre parlamentaristas y absolutistas, como reconocimiento por los servicios prestados, al padre de Locke se le asignó un puesto de funcionario que dio seguridad financiera a la familia y la alejó de las penalidades que sufrirían muchos de sus conciudadanos. Gracias a los contactos de su padre Locke accedería, en 1646, a la Westminster School, una escuela tan prestigiosa como severa en la que demostró ser un chico de mente abierta y tolerante; y en esa etapa inicial establecería amistad con jóvenes de tendencias monárquicas, cosa que le llevaría a simpatizar con ellos, sin llegar a abandonar sus principios familiares ni entregarse a la causa monárquica. En Westminster cursaría sus estudios hasta 1652, y, con veinte años, pasaría a formar parte del selecto grupo de estudiantes del *college* de Christ Church, en la Universidad de Oxford.

Otra de las grandes instituciones del país le abría sus puertas a raíz de los influyentes contactos paternos. Pese a obtener buenas calificaciones, las enseñanzas que recibió no terminaron de motivarle y no se aplicó demasiado en el estudio. La filosofía que se impartía en Oxford no iba más allá de las lecciones poco innovadoras de la escolástica aristotélica, de modo que Locke no se entregó a ella hasta que descubrió los escritos de Descartes, cuando contaba ya unos treinta años y su etapa universitaria había terminado. En su época como alumno de Oxford se interesó por otras materias: física, química y medicina. Llegó a establecer amistad con un grupo de estudiantes entre los que hay que mencionar a Robert Boyle, que terminaría por ser el padre de la química moderna, y al que Locke asistiría como ayudante de laboratorio en alguna ocasión. Una vez licenciado por el Christ Church en 1659, se incorporaría a la institución como lector de Griego y Retórica, y además llevaría a cabo tareas de Censor de Filosofía Moral. Su interés por la ciencia, sin embargo, , se mantuvo, e incluso se atrevió a ejercer como médico y a dar consejos sanitarios, aunque no

sería hasta años más tarde, en 1674, cuando terminaría por licenciarse en Medicina.

De entre los grandes filósofos de la historia, John Locke es el único que ocupó puestos de gobierno relevantes. Su valía como consejero, médico oficioso y educador le permitió entrar a formar parte del séquito del eminente político lord Ashley, su gran mentor, quien le introduciría en la política. Con la ascensión de Ashley a conde de Shaftesbury por sus servicios a la corona, Locke fue nombrado secretario del Consejo de Comercio y Agricultura en 1673, cargo al que renunció cuando los vientos políticos se volvieron contrarios a su protector. A raíz de la caída en desgracia de su grupo, Locke regresó a su lectorado en Oxford, hasta que en 1675, debido a su delicado estado de salud, tuvo que abandonar la docencia y trasladarse a Francia en busca de un clima más benigno. Cinco años permaneció en tierras francesas, donde entró en contacto tanto con partidarios como con detractores de la obra de Descartes. En este período recibió la influencia de los seguidores de uno de los más destacados críticos del cartesianismo: Pierre Gassendi.

Las conjuras políticas hicieron que su regreso a Inglaterra, tras el periplo francés, fuera breve. En 1683 tuvo que seguir los pasos de su valedor, el conde de Shaftesbury, y refugiarse en Holanda por temor a las represalias del que sería el futuro rey de Inglaterra, Jacobo II. No volvió a su país hasta que Guillermo de Orange tomó el poder en 1688. Con el triunfo de la casa de Orange se terminaron las dificultades políticas para Locke, pero su mala salud le obligó a declinar un puesto de embajador en Brandeburgo y a conformarse con un cargo más modesto que le permitió quedarse en Londres. Acabó abandonando la ciudad en 1691 para establecerse en el campo, en Oates, donde se instaló en casa de unos amigos, los Masham, y ejerció como mentor de la esposa, Damaris Cudworth, y educador de los hijos. Su retiro


Retrato de John Locke, por John Greenhill, de 1672-1676.

no fue total, y continuó desempeñando algunas tareas como político en calidad de comisario de Comercio desde 1696 hasta 1700, puesto que le obligó a abandonar la tranquilidad de Oates durante algunos períodos para establecerse en Londres. Regresó como huésped a casa de los Masham, liberado de cualquier carga pública, en sus últimos años de vida. Autor ya consagrado y admirado, se dedicó a pulir sus textos, a responder a sus críticos y a recibir a algunos de los grandes intelectuales de la época, como Newton, con el que congenió. Locke murió en octubre de 1704, al cabo de una vida discreta y recatada, guiado siempre por la moderación y la prudencia, habiendo dedicado sus esfuerzos a escribir sus obras, a la enseñanza y a sus facetas de consejero y médico.

El suyo fue un siglo de crisis y transformaciones: la mentalidad inglesa estaba cambiando a raíz de conmociones políticas y religiosas, así como de la aparición de la nueva ciencia. En el plano político, con el triunfo de la burguesía sobre la nobleza se abrieron horizontes de mayor libertad para los ciudadanos, empezó el desmoronamiento del modelo absolutista y se instituyó la primacía de los bienes individuales como derecho inalienable. Uno de los motores del cambio fue la expansión del comercio, que originó el mercado capitalista. En el terreno religioso, la Reforma había socavado a la Iglesia Romana, que asistía, sin capacidad de reacción, al auge de un protestantismo extendido a muchas de las sociedades europeas más poderosas. La ciencia experimental aportaba nuevas hipótesis y observaciones que trastocaron la visión del mundo establecida hasta entonces. Se sustituyeron las soluciones de influencia aristotélica por otras elaboradas desde el prisma de la aritmética y la geometría, lo que supuso una modificación de la mayoría de los campos del saber, de la astronomía a la medicina, pasando por la óptica y la botánica. Surgieron nuevos inventos y se perfeccionaron viejas técnicas, se aplicaron mejores instrumentos de observación y cálculo. Además, el uso generalizado de la imprenta permitió dar a conocer y popularizar con mayor rapidez cualquier tipo de idea innovadora. Por su parte, la nueva filosofía se enfrentó al academicismo escolástico, y puso en primer plano las cuestiones surgidas de las reflexiones cartesianas. La relación entre fe y razón se volvió más tensa, a la vez que se reivindicaba la centralidad del sujeto como problema esencial al que dedicar la atención filosófica y política. En definitiva, el siglo XVII inglés fue un tiempo fascinante y plagado de estímulos, al que Locke no daría la espalda.

Planteamiento de este libro

En las primeras páginas haremos un repaso de los principales acontecimientos de la época, incluyendo entre ellos los de tipo filosófico y científico. No solo nos servirá para situar a Locke en su contexto, sino que también nos ayudará a entender qué hay de novedoso y qué de continuista en su filosofía. A lo largo del libro las menciones a la situación histórica serán inevitables y puntearán la narración de los logros intelectuales y las desventuras vividas por nuestro autor. Aunque su carácter moderado es proverbial, Locke fue un hombre comprometido social y políticamente: llegó a ser acusado de conspirar contra el rey y, como se ha dicho, tuvo que abandonar el país hasta que la situación se calmó. Algunos, como los absolutistas (monárquicos), los cristianos papistas y los calvinistas extremos, lo tenían por un radical, pero más bien fue un paladín del justo medio y del sentido común. Se volcó en dar respuesta a las exigencias relativas al gobierno político y a la ciencia que florecían en su entorno, dio con una nueva concepción de la filosofía y elaboró una teoría del conocimiento que tuvo una gran influencia en los pensadores posteriores. Y lo logró haciendo gala de una prosa directa y mesurada. Hoy se le considera uno de los fundadores del empirismo inglés y el padre del liberalismo político.

El pensamiento de Locke tiene básicamente dos vertientes. Por un lado, están las ideas epistemológicas reunidas en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, su obra más destacada, en la que ofrece una alternativa a lo planteado con anterioridad por Descartes, autor de referencia por aquel entonces. Por otro lado, está el Locke político, el del *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, cuyas tesis son una crítica directa a la tiranía monárquica y cuya noción de Estado inspiró los idearios de las Revoluciones estadounidense y francesa. Nuestro propósito es exponer ambos aspectos manteniendo el espíritu didáctico

que caracterizó a Locke; no en balde, su *Ensayo* es considerado uno de los primeros libros de divulgación científica moderna. Aunque su interés por la pedagogía queda algo arrinconado por las facetas científico-epistemológica y político-social que expresan sus dos grandes obras, los *Pensamientos sobre la educación* también tendrán lugar en nuestro relato. Sus reflexiones sobre la que consideraba la mejor manera de tener y cultivar una mente sana nos servirán para incidir de nuevo en su implicación social. El discurso de Locke, igual que el de muchos otros, refuerza y apoya un sistema político concreto. Pero lo relevante es que, en el caso de Locke, ese sistema supuso algo nuevo, y que trajo consigo una mejora respecto al anterior para un mayor número de personas. Además, su defensa política viene avalada por un trabajo epistemológico previo, en el que denuncia los desvaríos que invaden la filosofía tras la borrachera racionalista de Descartes. Frente al cartesianismo, Locke plantea una racionalidad más contenida que niega la existencia de ideas innatas y nos deja quizá sin la seguridad que estas garantizaban, pero establece un discurso que favorece una política por y desde la libertad.

El liberalismo, tal y como él lo articula, reequilibra el reparto de fuerzas de los distintos estamentos sociales y busca una separación de poderes como la que, posteriormente, elaborará Montesquieu. Esa distribución del poder rompió el *status quo* con la promesa de un reparto más justo y mejor para la mayoría. Su liberalismo ofrece un horizonte positivo, puesto que recompensa el esfuerzo y el trabajo, a la vez que establece un marco legal que protege los frutos de ese trabajo. Sabemos que en realidad no fue todo tan bonito como se presentaba, pues se trató más de un triunfo de la burguesía que del pueblo llano, pero la posibilidad de una mejora extensible a todas las capas sociales ya estaba ahí. Se había dado un paso decisivo que desembocaría siglos después en el Estado del Bienestar. El planteamiento liberal de Locke,

como demuestra su triunfo, se presenta mucho más atractivo que la resignación a la que condenaba su predecesor británico Hobbes, para quien la monarquía absoluta era el menor de los males y algo preferible a estar bajo el dominio del pueblo.

La vigencia de Locke radica en ese empeño por la libertad y en la necesidad de mantenerla tanto en el terreno social como teórico. Pese a las sombras de su discurso, que también mencionaremos, hay que poner énfasis en aquellas partes de su ideario que aún hoy, más de trescientos años después, conservan su vigor. No será en balde: seguir su teoría del conocimiento y entender cómo desemboca en una posición liberal caracterizada por la tolerancia política nos servirá para estar en guardia ante planteamientos excluyentes o que pretenden ser solución para todo. La limitación del poder de la razón es una de las mayores aportaciones del empirismo británico que él encabezó, uno de sus grandes legados y el motivo por el que se siguen escribiendo libros sobre Locke. Aunque su discurso no está exento de contradicciones, mostraremos su riqueza y sus tesis para comprender qué hay de Locke en la concepción moderna del mundo. No encontramos en su obra un sistema conceptual complejo: lo que nos ofrece son ideas directas y claras, y es ahí precisamente donde radica su interés. Se trata de un autor bisagra, que supo canalizar corrientes iniciadas en Descartes y dio las herramientas necesarias para explorar nuevos caminos a otros, como Leibniz o Hume. Aportó una visión rompedora, aunque no radical, que contribuyó a que el pensamiento evolucionara y superara algunos de los problemas en los que el racionalismo había caído. Cabe apuntar también que sus tesis políticas fueron desautorizadas tanto por conservadores como por libertarios: los primeros creían que incitaban a la revolución; los segundos, que solo servían para reforzar el orden establecido. El marxismo de la segunda mitad del siglo pasado señaló a Locke como uno de los teóricos de la propiedad privada y le acusó de justificar las diferen-

cias de clase. Lo cierto es que esta visión de Locke ha cambiado y se ha enriquecido: el foco de interés se ha desplazado hacia su defensa de la libertad desde una posición epistemológica que huye de dogmatismos. Ha pasado de ser considerado un apologeta del capital a erigirse como uno de los teóricos que abogan por una racionalidad más humana y que reivindican la rebelión del pueblo contra los abusos del poder político.

Nos limitaremos a seguir sus palabras y narraremos cómo se desarrolló el juego intelectual que él propuso en el tablero de la Europa moderna. Por ello trazaremos antes que nada una panorámica de su contexto histórico.

Cambios de mentalidad

Uno de los títulos más honorables que ostenta Locke es el de padre del empirismo británico. Otro, derivado en parte de este, es el de primer gran teórico de la democracia liberal. Estos calificativos no son cualquier cosa, y otorgárselos es tanto como decir que en sus escritos se encuentra el sustento de gran parte de la civilización contemporánea, de modo que, para alguien que murió sin descendencia, se trata sin duda de un bonito legado. Es necesario contextualizar su pensamiento. En sus reflexiones, Locke no es ajeno a las innovaciones recientes de la filosofía, la ciencia y la política. El problema del conocimiento le ocupó intensamente, pero no por sí mismo, sino como medio indispensable para crear un sistema moral y político que estructurara la vida de las personas. Se preguntó por el surgimiento de la sociedad civil y sobre cuál era la mejor manera de organizarse políticamente. Puede que hoy, tras los triunfos de la ciencia experimental y la democracia liberal, esas cuestiones nos parezcan algo desfasadas, pero la Europa actual, constituida por Estados tolerantes y ciudadanos libres, es muy distinta de la Europa del siglo XVII. Esa libertad que hoy tenemos o reivindicamos en todo el

mundo fue la que se empezó a forjar trescientos años atrás en tierras inglesas, impulsada por autores como Locke.

¿Qué pasaba en aquella Inglaterra? Inglaterra era una de las naciones más avanzadas de su tiempo: en sus ciudades surgían modelos distintos a los que se habían ido reproduciendo hasta entonces, tanto en el terreno religioso como en el político y el científico. En las próximas páginas identificaremos los distintos cambios de paradigma que ponen de manifiesto el convulso momento en el que Locke entra en escena. Religión y Política, Dios y Patria, conceptos íntimamente ligados antes de la irrupción de los nuevos ideales modernos, se escinden y empiezan a avanzar de forma independiente. Pese a los todavía numerosos puntos de convergencia, se abre una diferenciación cada vez más clara entre la institución eclesiástica y la organización política. En clave religiosa, el catolicismo cede ante la ideología protestante. En la política, los reinos absolutistas se doblegan ante la apertura social que trae consigo la burguesía mercantilista. Por último, en el ámbito científico, el modelo experimental triunfa sobre las ciencias observacionales de corte aristotélico.

La ruptura religiosa

La Iglesia católica romana había sufrido un duro revés con la Reforma protestante impulsada por Lutero en el siglo XVI. Sucedió lo que parecía imposible hasta entonces: la palabra cristiana apostólica se había fragmentado más allá de los cristianos ortodoxos, y la unidad de la poderosa Iglesia se había roto. Se distinguió entre católicos, luteranos, anglicanos, calvinistas, presbiterianos y baptistas... y los que quedaban aún por venir. Todas eran confesiones cristianas, todas defendían la misma fe, pero cada una de ellas defendía que solo había y

Reforma



Retrato de Martín Lutero realizado por Lucas Cranach.

La Reforma protestante iniciada por el monje alemán Martín Lutero (1483-1546) supuso el fin de la hegemonía católica, mantenida a lo largo de la Edad Media, y la escisión de la cristiandad. La suya no fue la única voz crítica que se alzó contra la jerarquía eclesiástica, pero él fue el hombre adecuado en el momento preciso. Su discurso recogió las tensiones acumuladas durante siglos y las hizo estallar, aprovechando una conjunción de factores favorables. En un primer momento, la protesta de Lutero no se eleva por completo contra lo católico: todo empezó con su denuncia por la venta de indulgencias, práctica mediante la que aquellos que podían permitírselo compraban el perdón por sus pecados. El desencadenante de la protesta luterana fue la visita del fraile dominico Johan Tetzel a Alemania, enviado como representante de la Iglesia, con la intención de vender indulgencias papales para sufragar la reconstrucción de la Basílica de San Pedro en Roma. Este mercadeo con la redención indignó a Lutero, que expresó su desagrado con dichas prácticas eclesiásticas mediante su escrito de las *95 Tesis*, publicado en 1517 y en el que denunciaba, entre otras cosas, la venta de indulgencias y absoluciones, ya que, para él, tan solo Dios podía otorgar el perdón. Las protestas de Lutero no fueron escuchadas por el clero, pero sí tuvieron repercusión entre los fieles. Su postura se fue radicalizando, hasta oponerse abiertamente a la institución eclesiástica y sus ostentaciones. Los desmanes de la Iglesia pusieron de manifiesto que la reforma no podía ser tan solo eclesiástica (organizativa), sino que también debía ser teológica (de

contenidos). Tal y como señala Hans Küng[1], aunque el detonante del protestantismo fue la venta de indulgencias, en realidad la crisis se había venido gestando durante años y respondía a un proceso acumulativo de motivos plurales. El poder temporal del Papa se desmoronaba con el auge de los nuevos estados nacionales (Francia, España e Inglaterra), mientras que la Iglesia no había sabido transformarse conforme al devenir de los tiempos, ya que su reacción no había sido efectiva y los intentos de reforma interna impulsados en varios concilios no habían funcionado. El afán centralista y la tendencia absolutista de la Curia molestaban a las distintas regiones europeas, que tenían que aceptar que sus asuntos tuvieran que pasar por Roma en lugar de resolverse en sus tierras. Este cúmulo de circunstancias afectó a la Iglesia alemana de la que Lutero formaba parte. Hubo un componente político en su desafío que no hay que despreciar. Los abusos de poder, el negocio de las indulgencias con que los ricos pagaban para expiar sus pecados, el auge de la economía monetaria, las diferencias entre una élite eclesiástica formada por nobles respecto a unas bases empobrecidas, el celibato como obligación (sin que se mencionara tal cosa en la Biblia), el culto enfermizo a las reliquias santas, una liturgia recargada y la creciente influencia de supersticiones variadas, fueron otros elementos que condujeron a la revuelta luterana.

La pérdida de los valores cristianos lleva a Lutero a reivindicar el evangelio de Jesucristo tal y como se encuentra en la Biblia, en un intento por retomar el mensaje original cristiano. Los cinco principios que fundamentan su discurso y que dieron lugar al protestantismo son: *sola Scriptura*, *solus Christus*, *sola gratia*, *sola fide* y *soli Deo gloria*. Con *sola Scriptura*, Lutero afirma que hay que ir solo a la Escritura, es decir, que la única fuente de autoridad a la que hay que remitirse es la Biblia. Frente a la acumulación de normas y autoridades que han ido surgiendo en la Iglesia, cuenta únicamente la letra del libro sagrado. Contra los

[1] Küng, H., *El cristianismo, esencia e historia*.

mediadores en la relación entre Dios y el hombre, reivindica a Cristo solo (*solus Christus*), enfatizando la visión de un Dios concreto, que se ha hecho hombre y no es visto como algo abstracto. Deja de lado a los santos y al clero, para fijar a Cristo como punto central que orienta toda la lectura de las Escrituras. Ante las obras de devoción que la Iglesia exige a sus fieles para que estos se ganen el cielo, invoca la *sola gratia*, la gracia de Dios en su bondad como la única válida para otorgar la salvación del alma. Se exige, por lo tanto, una confianza absoluta en Dios, ya que la gracia no depende de nadie más. El ser humano debe mostrar una fe incondicional (*sola fide*) hacia la gracia divina, como muestra de favor y benevolencia de Dios. La fe es entendida como entrega confiada al Dios del Nuevo Testamento, del que se espera una justicia bondadosa para el hombre humilde, que no busca destacar por sus buenas obras, pues eso le podría llevar, según Lutero, a caer en la vanidad; aunque fuera la vanidad del bondadoso que se regocija en su santería. Establece así una teología de la justificación del pecado, ya que el perdón depende de la gracia de Dios, no de la piedad vanidosa de los seres humanos. Con la *soli Deo gloria*, «la gloria es solo para Dios», sostiene que la adoración debe dirigirse solo hacia Dios, que se debe huir de rituales vacíos y de falsos ídolos. De este modo, el fin del creyente descansa entonces en la glorificación de Dios, de forma pura y sin adiciones de ninguna clase.

Este es el discurso que empezó a extenderse en el siglo XVI por Europa, no solo debido a la propia decadencia eclesiástica, sino también al lenguaje directo y popular de Lutero. El suyo, para muchos, es un mensaje más seductor que el del catolicismo porque supera la concepción teológica medieval, que había quedado desfasada por su anclaje en el escolasticismo y el aristotelismo. Lutero la sustituye por un lenguaje directo de categorías personales al alcance de todo el mundo. No habla de potencias, ni de la sustancia o los accidentes, no se ocupa de las causas eficientes ni formales. Lutero es mucho más terrenal: habla del hombre pecador ante el Dios bondadoso, habla

de esperanza, de sostener un anhelo firme que llevará a los seres humanos a entrar en el reino de Dios. Se dirige a los fieles con una interpretación literal de la Biblia, prescinde de cualquier tipo de alegoría, considera que lo allí escrito es lo que se ha querido decir y lo que merece ser seguido. Esta nueva sencillez, sumada a la aparición de la imprenta, hizo que el protestantismo se extendiera por buena parte de Europa. Aparecieron otras figuras, como Calvino, para afianzar el mensaje rompedor y el desafío al catolicismo, y con ellas se consolidó el cambio en el seno del catolicismo romano por la influencia protestante. La legitimidad de la Iglesia como mediadora entre el creyente y Dios había quedado tocada.

podía haber una verdadera y, por supuesto, todas se consideraban a sí mismas la facción elegida. Esa tendencia absolutista, el *estás conmigo o contra mí*, solo podía traer consigo un enfrentamiento que iba a suponer no solo una reestructuración de la religiosidad y de la fe, sino también importantes cambios políticos, que crearían nuevas alianzas y nuevos enemigos.

Si había existido hasta por aquel entonces una institución consolidada e influyente en toda Europa esa era la Iglesia católica. Y ahora había sido atacada en sus cimientos por un humilde fraile alemán como Lutero. En realidad, los excesos del clero se lo habían puesto bastante fácil a los críticos. La cúpula religiosa había pervertido el mensaje original de los padres fundadores, las costumbres se habían vuelto trámites vacíos y el lujo se había instalado en la casa del Señor, a la vez que se predicaba contención y humildad. El boato de los rituales y la ostentación de riqueza solo servían para separar a la Iglesia del pueblo. El Papa todavía infligía temor y gozaba de una gran influencia política, pero la Iglesia perdía a las clases bajas. Con el desafío

luterano, las escisiones basadas en el protestantismo proliferaron y tomaron a los católicos por sorpresa. Aunque la Iglesia católica siguió siendo un actor imprescindible en la escena política europea, empezaba a mostrar signos de fatiga y debilidad. Roída en parte por su propia avaricia y por las disputas internas –no solo por desavenencias eclesiásticas, también teológicas–, las ramificaciones en la práctica de la fe mermaron lo que hasta entonces había sido un bloque sólido e impenetrable. Sus enemigos no iban a desaprovechar la oportunidad.

La respuesta de la Iglesia católica a la Reforma consistió en reestructurar la institución a fin de volver a los orígenes y así salvaguardar su influencia volcándose con los devotos de base. La Contrarreforma es una llamada a la vida piadosa y a recuperar parte de lo que Lutero denunció que se había perdido. No deja de ser irónico que uno de los triunfos del protestantismo fuera que su enemigo adoptara parte de su doctrina para salvarse. El movimiento protestante fue el toque de atención que necesitaba la Iglesia para no alejarse todavía más de la realidad diaria de sus fieles. La relajación de la moral y la entrega a las pasiones diluía la pátina de divinidad de la Iglesia. El problema, claro está, es que sin ese halo divino los clérigos perdían autoridad (por eso lamentará Nietzsche la ejemplaridad de la reforma luterana, ya que considera que la corrección que introduce el protestantismo salvó a la Iglesia de la aniquilación). A los dirigentes católicos les iba a resultar complicado continuar siendo figuras de referencia sin una conducta ejemplar. Lutero les hizo ver que para mantener su relevancia debían sacrificarse y ser más humildes. Europa vivió un auge del puritanismo, que ensalzaba la vida recta y comedida, a imagen y semejanza de los santos. Fue el triunfo de la idea de que para servir a los hombres hay que estar por encima de las debilidades humanas. Siglos después de que san Agustín, uno de los fundadores del pensamiento cristiano occidental, rogara: «Señor, hazme casto..., pero todavía no», parecía que a los integrantes de la Iglesia

católica les había llegado el momento de sobreponerse a los placeres mundanos y hacerse santos o, por lo menos, parecerlo.

El puritanismo caló en Inglaterra. Hubo zonas impenetrables a la reciente oleada protestante, como España o Italia, pero gran parte del norte de Europa acogió de buena gana la fiebre de la austeridad. En muchas regiones el mensaje arraigó de forma tan profunda que el desacuerdo religioso desencadenó conflictos internos. Y esta nueva fe no fue adoptada tan solo por el pueblo llano; muchos monarcas y dirigentes también se apuntaron a las corrientes anticatólicas en boga. Pero no lo hicieron precisamente por su amor a la vida sencilla. No abandonaron sus magníficos palacios por granjas de madera, ni sustituyeron sus cetros dorados por humildes azadas para cultivar la tierra y exaltar a Dios con su humillación. Sus intenciones eran mucho más terrenales: rechazar a la Iglesia católica les sirvió para alejarse de la influencia del Papa y reforzar así su poder. El caso de Inglaterra fue uno de los más claros.

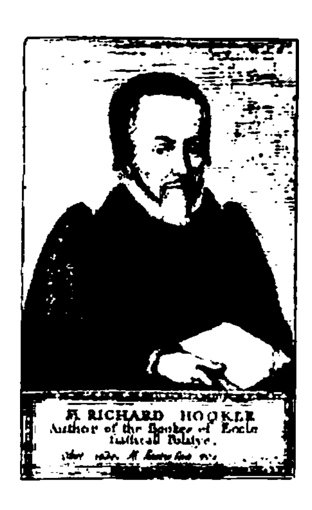
El rey Enrique VIII aprovechó la circunstancia histórica para separarse de Roma y establecer el anglicanismo como Iglesia propia fuera de la órbita papal. A grandes rasgos se puede decir que la Iglesia anglicana es una vía intermedia entre el catolicismo y el protestantismo. El rey suplantó las funciones desempeñadas hasta ese momento por el Papa y conservó gran parte de la liturgia católica, aunque siguiera muchos de los principios de la Reforma. Se creó una especie de protestantismo de Estado, que puso en el centro al monarca inglés como gobernador supremo. El anglicanismo fue fruto, en parte, del deseo de lograr una mayor autogestión, de que las decisiones no se tomaran en Roma. En un primer momento, fue una amalgama un tanto confusa, que perseguía a los fieles católicos y confiscaba sus bienes con el mismo esmero con que se enfrentaba a los luteranos y los mandaba a la hoguera. Uno de los teólogos que sustentó y consolidó el cuerpo

teórico del anglicanismo fue el religioso Richard Hooker, autor con gran influencia en Locke, especialmente en sus pensamientos sobre tolerancia religiosa. Este principio, que tan frontalmente chocaba con los excesos fanáticos del siglo, es en el pensamiento lockeano la principal salvaguarda contra la violencia, el fundamento de toda posible convivencia en un tiempo convulso.

En Inglaterra, los cambios religiosos originaron una moral práctica fundamentada en la austeridad, que configuraría gran parte de la vida y la obra de Locke. Sirva de ejemplo la decencia y la pulcritud extrema, rozando lo ridículo, que emanaba la correspondencia amorosa que mantuvo con distintas mujeres a lo largo de su vida. No había lugar en aquellas cartas para palabras fuera de tono, ni indicio alguno de una actitud impropia ni pasional. Mantuvo siempre un tono de celosa corrección, aunque se carteara con más de una jovencita a la vez. También advertimos esa prudencia que lo caracterizaba en la gestión de sus textos teóricos, sometidos a revisión constante y publicados tardíamente, cuando la situación política dejó de serle hostil. Pese a su carácter moderado, su convencimiento y su apuesta por la tolerancia religiosa le llevaron a mostrar cierta aversión por la Iglesia papal y a posicionarse a favor del anglicanismo. Para ser justos hay que reconocer que la institución católica había dado sobrados motivos para provocar el rechazo de cualquiera. Las condenas de Roma a científicos como Giordano Bruno o Galileo Galilei por desafiar a la doctrina oficial con sus tesis científicas todavía resonaban en las mentes de las personas formadas. Por mucho que su poder hubiera menguado, la Iglesia seguía siendo amenazadora para los que pecaban de atrevimiento. Para evitar represalias, ya fuera por parte de la Iglesia o de los monárquicos absolutistas, Locke no publicó algunas de sus obras hasta que el escenario político se calmó con la llegada del nuevo régimen parlamentarista de 1689 encabezado por Guillermo de Orange.

El nuevo anglicanismo

Durante la Edad Media hablar de la Iglesia anglicana significaba referirse a la Iglesia católica de Inglaterra sin más. Ya se habían oído voces críticas con Roma en tierras inglesas: John Wyclif (1328-1384), había exigido reformas mucho antes que Lutero y Calvino, pero todavía era demasiado temprano para el cambio. La Iglesia anglicana podía tener sus peculiaridades, pero no difería en exceso de la de otros territorios católicos, y no fue hasta el conflicto del rey absolutista Enrique VIII con el Papa Clemente VII cuando pasó a tener una identidad propia. La ruptura se produjo porque el Papa no quiso anular el matrimonio del rey con Catalina de Aragón, ya que eso le hubiera enfrentado con la poderosa corona española, uno de los bastiones católicos. Ante la negativa, Enrique VIII decidió romper con Roma en 1531 y obligar a la jerarquía eclesiástica inglesa a reconocerlo como cabeza suprema de la Iglesia de Inglaterra. De modo que este gesto no respondía a intenciones reformistas por parte del rey, sino a intereses políticos y personales, pues con ello aumentó su poder y colmó su deseo de casarse con Ana Bolena. Enrique VIII siguió defendiendo el catolicismo aunque se escindiera de Roma. Tras ese primer momento, el anglicanismo evolucionaría de la mano del obispo Thomas Cranmer (1489-1556), que introdujo una reforma a la inglesa de las maneras católicas, simplificando el culto y adoptando una liturgia más sencilla. La ascensión al poder de María Tudor y su enlace con el católico Felipe II de España supuso un paréntesis en el establecimiento del anglicanismo, que se vio reforzado de nuevo



Teóricos como Richard Hooker, a quien Locke apoda «el juicioso», perfilaron las bases del nuevo anglicanismo.

con el reinado de Isabel I, quien de 1558 a 1603 lo afianzó como una tercera vía entre catolicismo y protestantismo. No obstante, los conflictos religiosos y políticos, entremezclados, continuarían y aumentarían tras la muerte de Isabel I, como lo ejemplifica la famosa Conjura de la Pólvora de 1605, en la que un grupo de extremistas planeó hacer saltar por los aires el Parlamento británico. La tensión acabaría estallando en 1642 con la guerra civil entre absolutistas y parlamentaristas pero, pese a la inestabilidad política, la vía media que significaba el anglicanismo se impondría. Teóricos como Richard Hooker (al que Locke apoda «el juicioso») ayudarían a perfilar las bases del nuevo anglicanismo. Hooker defiende una opción más tolerante, menos extremista que el puritanismo calvinista, y Locke recogería ese discurso moderado. La llegada de Guillermo III de Orange en 1689 completa la reforma inglesa. La firma del Acta de tolerancia, que promulga la libertad de conciencia por primera vez en Europa, supone la confirmación definitiva de esa vía media que dio estabilidad al país.

La eclosión de la burguesía

La guerra civil británica de 1642 fue una muestra de las convulsiones que azotarían a los gobiernos de Europa y que acabarían por desembocar en los Estados modernos. Locke contaba diez años cuando el conflicto empezó, aunque su formación no se vio alterada por el conflicto bélico gracias a los contactos que su padre hizo en el bando ganador. Desde el principio, la familia de Locke se pondría del lado del Parlamento: su padre se alistó para luchar y fue nombrado capitán de una de las milicias por Alexander Popham, ferviente parlamentarista y hombre influyente en la región; como hemos visto en el capítulo introductorio,

este posicionamiento del padre facilitaría, acabada la guerra, el acceso de John Locke a las instituciones de enseñanza más prestigiosas del país. El conflicto enfrentó al rey absolutista Carlos I de Inglaterra con los defensores del Parlamento británico. Como ya hiciera su padre, Carlos I prescindía del Parlamento a voluntad, lo anulaba largos períodos hasta que le volvía a interesar convocarlo. Las mayores disputas entre el rey y el Parlamento surgieron por la gestión del dinero. El monarca pretendía usar los impuestos para reforzar la marina y pagar las campañas bélicas que mantenía abiertas contra Holanda y España, mientras que el Parlamento se oponía a ello. Cierto es que había obtenido algunas victorias, como la que, con la ayuda de Francia, propició la liberación de Flandes de la corona española en 1643, pero también fracasó en muchas otras contiendas. De modo que los terratenientes y los nuevos burgueses que formaban el Parlamento, y que eran los que ponían el dinero, se mostraban reticentes a gastarlo en empresas con escasas posibilidades de éxito. Carlos I, autoritario y poco paciente, estaba convencido de que su estatus emanaba directamente de la divinidad, y no iba a permitir que un grupo de súbditos se opusiera a sus mandatos. Su desprecio por los consejos de los parlamentarios y su mala gestión provocaron un gran malestar, que acabó por derivar en una guerra civil en la que cada inglés escogió bando según sus intereses y creencias. El norte y el oeste del país se decantaron por apoyar al rey de forma generalizada, mientras que en el sur y en el este se concentraron los defensores del Parlamento. Estalló un conflicto en el que la emergente burguesía puso en jaque a la vieja aristocracia.

La guerra trajo tiempos duros para los ingleses hasta que, tras siete años de hostilidades, cesó el derramamiento de sangre. El máximo responsable del triunfo de los parlamentaristas sobre los realistas fue Oliver Cromwell, un apasionado diputado puritano que se encargó de organizar el bando antimonárquico durante la contienda. Vencido el rey,

Parlamento británico

El nacimiento y despliegue del Parlamento británico fue de la mano de los cambios sociales que tuvieron lugar en Inglaterra. El denominado «padre de todos los Parlamentos», pues en mayor o menor medida se ha tomado como ejemplo a seguir, empezó a fraguarse en el siglo XI, cuando el sistema feudal inglés se estructuró en la *Curia Regis*. La *Curia Regis* fue una especie de consejo asesor que, bajo el dominio del rey, reunía una representación de la nobleza y de los altos cargos eclesiásticos, que eran los grupos más influyentes del país y gestionaban la mayor parte de las tierras y riquezas. Las funciones de ese embrión parlamentario estaban ligadas a la aprobación de los presupuestos reales y a la gestión de los gastos nacionales. Poco a poco, el nivel de representatividad de ese Gran Consejo fue aumentando e incorporó a sus filas a terratenientes libres de varios condados y a representantes de las florecientes ciudades medievales. Ya en 1295 encontramos en el Parlamento a representantes de otros estamentos sociales: barones, caballeros, prelados y burgueses. De forma gradual se iban incorporando aquellos grupos sociales que estaban ganando notoriedad. Vemos, pues, que la creación del Parlamento no se debió a una rebelión popular, sino que fue un proceso histórico paralelo a la evolución de la sociedad inglesa. Los nobles y la nueva burguesía se unieron para defender sus intereses y evitar que el rey tuviera un control absoluto sobre sus finanzas. El monarca, por su parte, tenía que consentir, pues necesitaba el dinero de estos para mantener sus campañas.

En 1341 los parlamentarios empezaron a reunirse en el emplazamiento actual de Westminster. El Parlamento se dividió en dos cámaras: los nobles y el clero formaban la Cámara de los Lores, y la burguesía y la nobleza rural constituyeron la nueva Cámara de los Comunes. Queda así patente la creciente influencia que fueron adquiriendo las clases mercantiles de la urbe junto con los terratenientes. Tenemos, por lo tanto, al monarca y a dos cámaras de representantes, cuya relación no estaba



El Parlamento británico se estableció como un ente político con independencia de los mandatos reales.

exenta de tensiones. El poder real solía predominar sobre la soberanía del Parlamento, que acataba las órdenes del rey. No obstante, ante las tendencias absolutistas de la dinastía de los Estuardo en el siglo XVII, el conflicto se recrudeció y condujo a la guerra civil de 1642 entre parlamentaristas y realistas. Hubo que esperar a la Revolución Gloriosa de 1688, que supuso la coronación de Guillermo de Orange, para que el Parlamento se estableciera como un ente político con mayor independencia de los mandatos reales. La Declaración de Derechos (1689) y el Acta de Establecimiento (1701) delimitaron el poder del monarca y reforzaron la soberanía parlamentaria por la que abogaba Locke en sus escritos. La constitución del Parlamento inglés, un proceso histórico al que Locke dio cobertura teórica, no respondió al anhelo de ningún hombre concreto, sino más bien al devenir de los tiempos, que trajeron el auge de una burguesía renovada afianzada en un nuevo mercantilismo.

Cromwell todavía tuvo que ocuparse de solventar otro enfrentamiento, esta vez en el mismo seno de los vencedores, pues las distintas facciones reclamaban su porción de poder. Si en algo era bueno Cromwell era en la gestión de conflictos; militar implacable y astuto, fue una de las figuras clave en la historia inglesa. Con la decapitación de Carlos I en 1649 se inicia su mandato y se instaura la República Inglesa (Commonwealth).

El gobierno de Cromwell inauguró una época de puritanismo extremo que llevó a cerrar no solo burdeles y casas de juego, sino también teatros y tabernas. Incluso prohibió la Navidad, puesto que todo cuanto desprendiera cierto aire católico o festivo era visto con desconfianza. El terror y la disciplina puritana maniataron y sometieron la alegría inglesa. No obstante, nadie desafiaba a Cromwell, y los que osaban probarlo, fracasaban. Carlos II, hijo del anterior monarca, lo intentó introduciéndose en Inglaterra desde sus dominios escoceses, pero el ejército inglés venció a los realistas, anexionó su territorio y el rey tuvo que exiliarse. En 1651, por primera vez, Inglaterra, Irlanda y Escocia compartían las mismas leyes. Puede que por ser el artífice de esa gran república, la historia inglesa juzgue a Cromwell de forma bastante amable y lo presente como un patriota que expandió los territorios de influencia de la nación. Pero no hay que olvidar las atrocidades que cometió para lograrlo. Precisamente, una de las lecciones que encontramos en Locke es que el terror y la muerte no pueden justificarse por el bien de un país. El caso es que en aquel momento no había quien tosiera a Cromwell, nombrado *Lord Protector* del imperio británico. Una revolución surgida en favor de la democracia había acabado estableciendo una oligarquía que gobernaría despóticamente.

En esos años de la Commonwealth, en los que el bienestar no fue algo tan común como los ingleses habían pensado, Locke se introdujo en los círculos de poder de la mano de lord Anthony Ashley Cooper. Fundador del partido Whig británico, origen de lo que hoy conocemos como Partido Liberal inglés, lord Ashley era un abanderado del parlamentarismo. Fue un político destacado que participó en los hechos más relevantes de la política inglesa tras la caída de Cromwell. Como miembro del Parlamento, formó parte de la delegación que viajó a los Países Bajos en 1660 para traer de vuelta a Carlos II, el rey que lo nombraría lord. Unos años después, en 1667, Locke entró a formar parte de

su servicio como médico personal, secretario y hombre de confianza. Ambos entablaron una amistad duradera, de la que Locke se benefició no solo económicamente, sino también en el aspecto intelectual, puesto que las tesis liberales de Ashley le influyeron de forma notable. Juntos redactaron la Constitución de la provincia de Carolina, en América, una de las colonias que Ashley administraba. En ese escrito primerizo todavía no encontramos al Locke tolerante y abierto de sus obras posteriores, pero sí queda patente su interés por la legislación y la ordenación política. En 1672 lord Ashley fue nombrado conde de Shaftesbury y Locke aprovechó la buena posición de su protector para desempeñar varios cargos administrativos de importancia. Sin embargo, con la deriva absolutista del rey, Shaftesbury cayó en desgracia, y Locke siguió su suerte. Ambos tuvieron que exiliarse en los Países Bajos, donde Shaftesbury falleció en 1683.

Cromwell murió casi diez años después de su llegada al poder. Su hijo, carente de las habilidades para el mando de su padre, no pudo mantener el legado. El pueblo inglés, tras las injerencias de su propio Parlamento, acogió de buen grado la restauración de la monarquía. Carlos II tomó el poder de forma pacífica y abrió un nuevo período de estabilidad, mientras que el Parlamento se blindó contra el catolicismo y obligó al rey a firmar la *Test Act*, que dictaba que todo gobernante no solo debía jurar fidelidad al rey, sino también a la fe anglicana. Pese al rechazo al catolicismo, Inglaterra vivió una época más aperturista que la anterior, como demuestra la firma de la ley del *Hábeas Corpus*, que buscaba garantizar los derechos de los súbditos contra los arrestos arbitrarios y evitar así injusticias. Una ley muy del gusto de Locke, aunque los católicos quedaban excluidos de su amparo, lo que nos revela que no se habían superado las antiguas rencillas y la convivencia todavía era algo en lo que se tenía que trabajar. Muerto el rey sin descendencia, la corona pasó en 1685 a manos de su hermano,

que se convertiría en el último rey católico del Reino Unido. Con la ascensión al trono de Jacobo II no terminaron los problemas para Locke, pues el rey le acusó de estar implicado en un complot para impedir su nombramiento. Parece que Locke, refugiado en los Países Bajos, no tuvo nada que ver, pero el rey pidió a las autoridades holandesas que lo arrestaran. Por suerte, estas, poco afines a las monarquías absolutistas, no estuvieron por la labor. Aun con tanta agitación, el exilio holandés fue productivo para Locke, que pudo ordenar sus ideas y redactar gran parte de las obras que llevaba tantos años preparando. La mentalidad tolerante que se respiraba en los Países Bajos debió de constituir un incentivo más para ponerse a escribir y preparar sus textos con vistas a su futura publicación.

La revolución científica

El siglo XVII es el de la revolución científica. En él se dan cita de forma concatenada grandes nombres de la historia de la ciencia que con sus aportaciones lograrán superar la filosofía natural de corte aristotélico propia de la Edad Media. La concepción de un cosmos finito fragmentado en un espacio sublunar y otro estelar, heredada de los griegos, es sustituida por la de un universo infinito y unitario que podemos matematizar y someter a la geometría. Tanto la idea de que los secretos del universo se encuentran escritos en lenguaje matemático como el desarrollo de instrumentos que permitieron hacerlo observable y predecible originaron una nueva relación con la naturaleza. Gracias a que los telescopios y los microscopios se perfeccionaron como nunca, los investigadores tomaron conciencia de la grandiosidad del cielo y de la diversidad de lo diminuto, lo que les llevó a explorar teorías que situaban a la Tierra como un punto insignificante que se desplazaba por

Escolástica

Al tratarse de la corriente de pensamiento principal de la Edad Media, la escolástica se identifica de costumbre con el cristianismo y la filosofía medieval. Hay que advertir, sin embargo, que llegó a existir una escolástica judía y árabe, que la escolástica rehuyó el pensamiento místico propio del medievo, y que la filosofía griega la influyó profundamente. El término proviene del latín *scholasticus*, que significa «el que enseña en la escuela», y pasó de ser la doctrina de las escuelas monacales a designar las lecciones que los maestros adoptaban en las academias siguiendo ciertos principios y métodos. Sus contenidos versaban sobre cuestiones determinadas por los dogmas católicos, elaboraba comentarios y construía sistemas filosóficos y teológicos. A la escolástica se la ha considerado como una filosofía secuestrada por la teología, a la que se somete y sirve, pero hay que matizar esa acusación. Su vinculación con la filosofía griega es fuerte y queda patente en autores como Abelardo, Alberto Magno y Santo Tomás, para los que la filosofía tiene un carácter propio. Estos autores establecen una diferenciación entre creencia y conocimiento al distinguir entre verdades reveladas y verdades naturales. Delimitan así la filosofía al campo de la verdad sensible y dejan lo revelado como cuestión para la teología. Los temas principales que tratará la escolástica se refieren a Dios, la esencia, los universales, el ser, la substancia, el intelecto y los trascendentales, nociones de marcado carácter metafísico y lógico. El método propio de la escolástica para abordar dichas cuestiones será la disputación (*disputatio*), que consiste en desarrollar, ya sea de forma oral o escrita, las materias tratadas mediante un análisis donde se recorren todas las posibles soluciones del tema en cuestión. Estas se exponen en un diálogo en el que se van negando los diferentes argumentos dudosos mediante silogismos hasta dar con la verdad auténtica. En esos ejercicios, el conflicto entre la razón y el principio de autoridad resulta una de las cuestiones fundamentales y supondrá uno de los elementos claves que introduce

la Modernidad, que rompe con la escolástica pese a ser deudora de esta en distintos aspectos. Tanto Descartes como Locke recibieron una educación escolástica, y fue esta la corriente de pensamiento principal a la que se enfrentaron. Antes que ellos, autores como Duns Escoto y Guillermo de Occam intentaron salvar la metafísica escolástica trasladando el peso de sus reflexiones de una cosmología a una teoría del conocimiento, y aportarían para ello algunos elementos empiristas que podemos reconocer posteriormente en Locke y Hume.

el vasto universo. El giro copernicano, el recién rescatado atomismo y las ideas de infinito y de vacío contribuyeron a formar una ciencia más productiva e imaginativa, al tiempo que sirvieron también para poner en duda el principio de autoridad que había mantenido la escolástica durante siglos.

Uno de los hechos más admirables de este momento histórico es que podemos encontrar, con pocos años de diferencia, a algunos de los científicos más destacados que han existido. Coincidieron en una misma época algunas de las mentes más inquietas, responsables los descubrimientos más estimulantes que la humanidad vería en mucho tiempo. Tenemos las observaciones astronómicas de Tycho Brahe (1546-1601), la concepción materialista de la realidad y el universo infinito de Giordano Bruno (1548-1600), las leyes sobre los movimientos planetarios de Johannes Kepler (1571-1630), la defensa del heliocentrismo y la matematización de la naturaleza de Galileo Galilei (1564-1642), las aportaciones al cálculo integral, la mecánica de fluidos y la invención del barómetro de Evangelista Torricelli (1608-1647), el descubrimiento de la circulación sanguínea de William Harvey (1578-1657), el racionalismo de René Descartes (1596-1650) y su crítico Pierre Gassendi (1592-1655), el cálculo diferencial y la teoría de probabi-

lidades de Pierre Fermat (1601-1665), a Blaise Pascal (1623-1662) con sus estudios matemáticos y el desarrollo de una calculadora mecánica, a Robert Boyle (1627-1691), el fundador de la nueva química con sus estudios sobre los gases, a Christiaan Huygens (1629-1995) y su teoría ondulatoria de la luz, al racionalismo panteísta de Baruch Spinoza (1632-1677) o el descubrimiento de la célula por parte de Robert Hooke (1635-1703). Y ya recogiendo la herencia de algunos de ellos, a Isaac Newton (1643-1727) con la nueva física que ilustra su teoría de la gravedad, y también al que sería su gran competidor en el campo del cálculo infinitesimal, Gottfried Leibniz (1646-1716).

El giro copernicano

Trece siglos separan a Nicolás Copérnico (1473-1543) de Ptolomeo (85-165). La cosmología aristotélica y los cálculos astronómicos ptolemaicos habían sido durante todo ese tiempo la referencia para los estudiosos. Pese a toda la carga histórica, Copérnico se atrevió a darle la vuelta a la tradición y situar al Sol en el lugar privilegiado que había estado ocupando la Tierra. La teoría heliocéntrica, que establece que el Sol es el que permanece inmóvil en el centro del universo mientras la Tierra, junto con el resto de planetas, orbita a su alrededor, supuso un cambio de perspectiva radical. Otros, como los antiguos griegos, habían llegado a esbozar una explicación similar antes, pero lo relevante y lo que pretendemos señalar aquí, sin entrar en detalles técnicos, es que la teoría heliocéntrica no resolvía, a nivel matemático, nada que la astronomía ptolemaica no pudiera asumir con algunas modificaciones. Entonces, ¿por qué consiguió imponerse? No se debió tan solo a la teoría de las elipses de los planetas que formularía Kepler, ni a las observaciones de Galileo, aunque estos ayudaron sin duda a afianzar el componente astronómico de la obra de Copérnico. Su teoría iba más allá de ser algo meramente técnico y tenía importantes implicaciones sociales.

Los años no habían pasado en balde para el sistema ptolemaico, que acumulaba correcciones y variaciones, puesto que los astrónomos lo habían ido complicando para dar cabida a los nuevos descubrimientos. Y pese a que el *De revolutionibus* de Copérnico era un libro muy técnico, que solo los expertos podían entender, sus complicados cálculos respondían a una visión del universo más sencilla que la que planteaba Ptolomeo. La dificultad matemática del texto permitió que fuera recibido sin demasiadas críticas por parte del gran público. Sus tesis se consolidaron en los círculos de los entendidos, donde fue ganando fama como alternativa a la astronomía ptolemaica, por aportar una explicación a los fenómenos celestes igualmente válida, pero más acorde con lo que realmente creían que ocurría en el universo. Cuando la obra de Copérnico saltó del ámbito académico al público general, lo hizo ya reforzada por las aportaciones de otros estudiosos que habían recogido su teoría y la habían desarrollado siguiendo sus principios.

La idea generalizada según la cual la Tierra ocupaba el centro de la Creación empezó a resquebrajarse, y se vislumbró un cambio que podía poner en duda la preeminencia y superioridad de los humanos ante el resto de seres. El problema estaba en que ese desplazamiento podía hacer dudar de la perfección divina, ya que si los seres humanos eran la mayor obra de Dios y estaban hechos a su imagen y semejanza, ¿cómo no los iba a situar en un lugar preferente? No solo eso: la teoría copernicana implicaba la ruptura con el cosmos aristotélico de las dos esferas, que separaba la realidad terrenal de la celeste, y que tan bien casaba con la doctrina cristiana. Muchos pensaron que aquel nuevo discurso era tan solo una forma de hablar que utilizaban los técnicos para poder hacer sus predicciones, pero la visión renovada que aportaba fue calando poco a poco. Después de Copérnico vinieron otros que se atrevieron a defender y ampliar sus teorías, como Kepler, Galileo o Giordano Bruno, que mediante sus observaciones e hipótesis


El astrónomo y matemático Nicolás Copérnico.

pusieron en duda el orden del mundo defendido por la Iglesia. En el universo infinito de Bruno, ni siquiera el Sol ocupaba la centralidad: en el infinito no hay centro, ni arriba ni abajo, y la Tierra se convierte en un paraje más, sin ningún tipo de exclusividad o primacía que pudiera ostentar por ser la morada de los hijos de Dios. La Iglesia le haría pagar con la hoguera su atrevimiento, pero pese al celo eclesiástico algo se había empezado a mover y la superación de los antiguos esquemas estaba cerca. Galileo y Bruno fueron copernicanos antes incluso de confirmar sus teorías con la observación, y podríamos decir que lo fueron casi por una cuestión estética, porque el mundo descrito por Copérnico resultaba más elegante, parecía más real, se adecuaba

mejor a la idea que ellos tenían del universo. El cosmos aristotélico, ordenado y bien definido, dejaría lugar al universo infinito y determinista de Newton, donde los átomos chocaban entre sí moviéndose en el vacío. Copérnico inició esa revolución, que modificó completamente la manera en la que se representaba el mundo.

Muchas de estas investigaciones produjeron un desarrollo que desembocó en la Revolución industrial, iniciada en Inglaterra, y que se extendió por todo el mundo. Pero en el terreno del pensamiento lo que más nos interesa es que, por primera vez en la historia, empieza a surgir una comunidad científica cuyos miembros se relacionan y se interpelan directamente unos a otros. Una voz solitaria no hubiera conseguido trastocar el sistema establecido, que prevalecía tanto en las mentes de la mayoría de los investigadores como en las lecciones que se impartían en las universidades. Las innovaciones de la ciencia de vanguardia suponían un desafío a las ideas imperantes hasta la fecha, que eran a las que la Iglesia había amoldado su discurso. La sustitución de los antiguos dogmas no iba a suceder de un día para otro, pero el empuje de los nuevos científicos lo acabaría haciendo posible. Locke iba a ser testigo de ese cambio de paradigma y participaría en él de forma activa, no como punta de lanza, pues no sería el empirismo una doctrina fecunda en descubrimientos, pero sí como escudo que otorgó a la ciencia un espacio teórico en el que desarrollarse.

Si tuviéramos que escoger a tres de las mayores figuras que encabezan el reparto de la revolución científica, nos inclinaríamos fácilmente por Galileo, Descartes y Newton. Tomamos a Galileo como el que concibe que la matemática puede servir para explicar los fenómenos del mundo. A Descartes como el que logra crear un método útil con el que abordar la realidad y fundamentarla, a la vez que nos da herramientas para representar una realidad matemática. Y Newton es



Locke estableció una relación de amistad y admiración mutua con Newton (en la imagen), con quien compartió largas conversaciones en los últimos años de su vida.

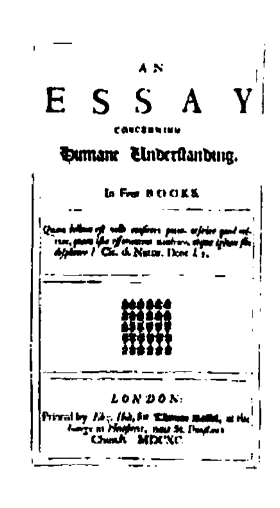
el mayor exponente de todo lo anterior, una de las mentes más decisivas de la historia de la humanidad. Podemos situar a estas tres figuras en la biografía de Locke. La condena de Galileo por parte de la Iglesia católica se produce justo el año de nacimiento de Locke. Descartes es el autor con el que nuestro autor se introduce en la filosofía, pasada la treintena, a una edad que muchos consideran ya tardía. Reacio a reconocer sus influencias, Locke no puede negar la clara impronta que Descartes deja en él, como en muchos de los que vendrán después. En el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, se opone a parte de las afirmaciones de Descartes, pero en cierta manera continúa y despliega el camino iniciado por este. Finalmente, la relación de Locke con Newton puede decirse que llegó a ser más de amistad y admiración mutua que de influencia intelectual. En sus últimos años, Locke lo recibió en su retiro en el campo y ambos pasaron las tardes charlando de temas variopintos, como la Santísima Trinidad o la ley de la gravedad.

De modo que Locke se encontró frente a un universo infinito que se había vuelto matemático y estaba siendo conquistado por los superhéroes de la ciencia, que, con sus asombrosos descubrimientos, desafiaban los límites del conocimiento establecido. La suya fue una sociedad que desarrolló formas de gobernar más justas que las sufridas por las generaciones anteriores, pero todavía quedaba lugar para viejos rencores, crueldad y despotismo. Ante este escenario, podría haberse acomodado en su plaza de profesor de griego clásico y haberse dedicado a dar clases sin mayores sobresaltos. Podría haber optado por vivir con discreción administrando las rentas que heredó tras la muerte de su padre. Pero Locke optó por la filosofía y la ciencia.

La epistemología sensata de John Locke

Empirismo «British» frente a racionalismo «continental»

No es exagerado afirmar que John Locke es uno de los filósofos modernos más decisivos en cuanto a la comprensión que los humanos tenemos del conocimiento, uno de los que más ha influido en el modo en que hoy lo concebimos. No se trata, desde luego, de que en el siglo XXI aceptemos por completo, ni siquiera sustancialmente, su teoría del conocimiento, o epistemología o gnoseología: muchos aspectos de su modelo han quedado superados, y lo quedaron ya en el siglo XVIII, antes incluso de que Kant, con su *Crítica de la razón pura* (1770) instituyera un nuevo enfoque y paradigma de la facultad de conocer. No aceptamos, pues, todos los puntos de su teoría del conocimiento, pero sabemos que John Locke abrió una vía nueva en epistemología, que su insatisfacción con las concepciones imperantes en su tiempo le llevó a construir una nueva teoría más acorde y veraz con lo que él experimentaba en su mente y conciencia.


AN
ESSAY
CONCERNING
Humane Understanding.
In Four BOOKS.
LONDON:
MDCXC

Portada de la edición original del *Ensayo sobre el entendimiento humano.*

Esta teoría fue expuesta en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, que es uno de los textos fundamentales en su campo.

La senda nueva que abrió Locke se llama empirismo. Como nos dirá cualquier manual de filosofía, el empirismo se caracteriza por basar todo el conocimiento en la experiencia, entendida esta, esencialmente, como aceptación de los datos proporcionados por los sentidos. Convencionalmente se considera que los humanos disponemos de cinco sentidos con los que relacionarnos con el mundo. El empirismo sostiene que el único conocimiento sólido, fiable y con garantías es el que parte de los datos sensoriales: de lo que vemos, oímos, tocamos, olemos y saboreamos. Locke enunció con rotundidad este principio básico, si bien aplicado a ideas y conceptos y no al conocimiento como estructura global (en este segundo aspecto fue muy poco empirista, como veremos dentro de unas páginas).

Una pregunta muy legítima y pertinente en este punto sería de dónde podría proceder el conocimiento si no de los sentidos. Cualquier persona sensata da por cierto lo que experimenta y a partir de ahí procede a examinarlo y conocerlo, con mayor o menor grado de formalización y abstracción: desde un científico o un filósofo hasta alguien que sabe usar intuitivamente un aparato sin conocer su estructura y su funcionamiento internos (por ejemplo, sabe usar un ordenador o leer un libro sin saber apenas nada de informática o de técnicas de impresión). Casi todo el mundo, pues, de planteársele la pregunta acerca del origen del conocimiento, respondería que se encuentra en los datos sensoriales, claro. Las personas de índole espiritualista res-

ponderían que en vías extrasensoriales, pero a estas no se les suele hacer demasiado caso fuera de sus círculos. A excepción de ellas, pues, todo el mundo, quien más quien menos, es bastante empirista.

Sin embargo, durante un episodio señalado de la filosofía europea las cosas no se entendieron así. Hubo una corriente principal del pensamiento que desconfió de los datos de los sentidos, que sostuvo que no se podía construir un conocimiento cierto a partir de la información sensorial. Que del mismo modo que la vista nos engaña cuando introducimos una rama en el agua de un estanque y creemos ver que está torcida y malformada, el resto de los sentidos son sumamente falibles y engañosos. Lo que daría en llamarse línea racionalista de la filosofía, cuyas tres estrellas son Descartes, Leibniz y Spinoza, pero que contaba con precedentes ilustres como Platón o Parménides, receló de que los sentidos fueran merecedores de una confianza completa y siquiera parcial en un ámbito de filosofía seria y rigurosa. Como muchas nociones se entienden mejor por su contrario (el día por la noche, la salud por la enfermedad, etc.), para entender en qué consiste el empirismo vale la pena hacerse una idea de lo que fue el racionalismo. Avancemos, para ser exactos, que ambas líneas filosóficas no son completamente contrarias ni antagónicas entre sí, que si hubiera que representarlas geométricamente como círculos compartirían un espacio de intersección nada despreciable. Pero lo que sí es contrario y opuesto entre ambas líneas es el fundamento, el punto que plantean como inicio de toda su construcción posterior. Y si entender los rasgos básicos del racionalismo ayuda mucho a entender los del empirismo, recordar las ideas principales de Descartes, el creador del primero, nos permitirá comprender la novedad radical de las concepciones de Locke, que puso en marcha el segundo.

René Descartes quiso dar a la filosofía un fundamento tan firme y sólido como el que en su tiempo se reconocía a las matemáticas y a la

física. Estas dos disciplinas gozaban en el siglo XVII, entre las personas cultas, de un prestigio enorme. Descartes deseó poner la filosofía a la misma altura que aquellas dos ciencias, pretendió conferirle un rango de saber cierto e incontrovertible, convertirla en una disciplina seria, con todas las de la ley. Comprendió enseguida que, para lograr este pensamiento sólido (no conjetural, hipotético o aproximativo), necesitaba unas bases propias, requería un fundamento específico. Para empezar, no podía dar nada por supuesto: si había algún error en el punto de partida, todo lo posterior quedaría fatalmente viciado, no podría alcanzarse ese saber seguro que se perseguía. La filosofía no podía partir, pues, de verdades religiosas reveladas aceptadas acríticamente, sin examen. Puesto a no dar por bueno nada de entrada, Descartes llegó a plantear, a modo de hipótesis de trabajo, que todo el mundo circundante, todo lo percibido a través de los sentidos, fuera falso y engañoso. Llegó a imaginar un genio maligno que se divirtiera engañándonos acerca de todo cuanto percibimos, que nos hiciera creer, sin ninguna duda, que este roble que vemos y tocamos, cuya resina olemos y podemos saborear, existe realmente tal como lo experimentamos, cuando en realidad podría ser muy distinto o hasta no existir. Insistamos en que Descartes plantea esta posibilidad como hipótesis de trabajo. Lo pone en duda todo, absolutamente todo, incluso lo aparentemente más incuestionable (a este planteamiento lo llama «duda metódica»), para encontrar un punto de apoyo firme que sostenga todo lo demás. Así las cosas, las percepciones sensoriales no ofrecen ninguna garantía para un conocimiento filosófico que pretende ser tan sólido como el científico. El hipotético genio maligno es pensable. Y si el genio maligno es pensable, la duda metódica está justificada. La pregunta es entonces: puesto que puedo dudar de todo cuanto percibo en la experiencia sensorial, ¿existe algo de lo que no me sea posible dudar, que ofrezca una certeza absoluta, incuestionable? La respuesta, que se resume en el parágrafo siguiente, originó lo que entendemos por racionalismo.

Hay algo de lo que no cabe dudar, y es del hecho mismo de estar dudando. Ni siquiera la más rigurosa e implacable duda metódica puede, a juicio de Descartes, poner en cuestión la duda misma. Existe ese punto de Arquímedes firme y sólido que buscaba el filósofo. Por el mismo hecho de pensar puede lograrse una certeza absoluta: la de estar pensando, la de que hay algo (o alguien) que piensa. La existencia del sujeto queda demostrada de forma incuestionable, más allá de cualquier duda metódica y sistemática: «Pienso, luego existo». Descartes cree haber hallado en el sujeto pensante el fundamento firme a partir del cual escapar de los devastadores efectos de la duda metódica y alcanzar un conocimiento seguro y no contaminado por la experiencia. De esa primera verdad incontrovertible Descartes pasa a «deducir» racionalmente la existencia de Dios y, a resultas de ello, de un conjunto de ideas innatas inevitablemente ciertas. Veamos cómo.

Todo sujeto pensante alberga en su seno la idea de Dios, esto es, de un ser perfecto y eterno principio y fundamento de todo. Ahora bien, como para Descartes toda causa debe poseer una «cantidad» de realidad igual o superior a la del efecto que produce, pues lo inferior no puede engendrar lo superior, la idea de un ser perfecto y eterno no puede haber sido creada por un sujeto imperfecto y finito, sino que tiene que haber sido infundida en el sujeto por una causa con al menos la misma perfección que la contenida en la propia idea. Así pues, el simple hecho que el sujeto albergue la idea de Dios es una prueba de la existencia de este, pues solo un ser perfecto (Dios) puede ser causa de la idea de un ser perfecto. Una vez demostrada (para Descartes) la existencia de Dios, el filósofo francés recurre a ella para derribar los últimos vestigios de la duda metódica en la que se hallaba sumido. En efecto, es imposible que un ser perfectamente bueno deseara engañarnos respecto a todo lo que percibimos de forma clara y distinta: Dios es la antítesis del genio maligno que había supuesto para



Frente al conocimiento deductivo de Descartes (en la imagen), Locke y los empiristas británicos plantearon un conocimiento del mundo basado en la la observación de los fenómenos.

dudar de todo. Con ello se cierra el razonamiento que nos permite escapar del escepticismo o las controversias interminables: la misma duda presupone un sujeto pensante, cuya idea de un ser absolutamente bueno y perfecto presupone la existencia de Dios, existencia que a su vez garantiza la veracidad de nuestras ideas. Solo cabe añadir una última matización: es evidente que la existencia de Dios no puede asegurar la idoneidad de cualquier percepción o idea que tengamos a bien alumbrar, sino solamente de aquellas que se nos aparecen de forma clara y distinta. Ello incluye la realidad de un mundo exterior a nosotros, pero sobre todo y de forma mucho más decisiva los principios o enunciados obtenidos de la deducción racional, como por ejemplo que dos más dos son cuatro, el principio de no contradicción, o que la suma de los ángulos internos de un triángulo es igual a 180 grados. En la medida en que estas últimas ideas no provienen de la experiencia, no nos queda sino pensar que han sido infundidas en el

sujeto por el mismo Dios, que son innatas. Descartes sostiene haber creado un sistema filosófico irrefutable basándose solo en la razón, en las ideas innatas, prescindiendo por completo de la experiencia sensible, que ha mantenido entre paréntesis durante todo el proceso de su razonamiento, bajo sospecha, sin ninguna dignidad ni fiabilidad en el plano del pensamiento filosófico serio. En este innatismo a ultranza Descartes está en el mismo bando que Platón y san Agustín. Pero a la forma concreta que le da a su pensamiento la llamamos racionalismo.

Ahí dejó las cosas Descartes, al que en todos los manuales se presenta como el fundador de la filosofía moderna por haberle dado a esta un fundamento autónomo, independiente de la base escolástica-religiosa imperante durante toda la Edad Media, y a lo largo de todo el tardomedievalismo que se arrastraría durante dos o tres siglos en la cultura europea. Si bien es cierto que la idea de Dios sigue desempeñando un papel esencial en la doctrina cartesiana (nada menos que garantiza la existencia cierta del mundo, de la fiabilidad de los sentidos con que lo percibimos y de las ideas innatas con que lo entendemos), no es ya el punto de partida, que ha pasado a estar ocupado por el sujeto. El cartesianismo tuvo un éxito clamoroso y fulminante en Europa, pues fue aceptado y asumido en casi todos los círculos filosóficos. Europa fue, en el siglo XVII, racionalista en el sentido técnico de la palabra. No solo los otros dos grandes racionalistas, Leibniz y Spinoza, transitarían por esta senda, sino casi todos los demás pensadores europeos de la centuria. El racionalismo, la creencia en el valor y la validez absolutos de las ideas innatas, capaces de sustentar sistemas filosóficos enteros con una independencia total de la experiencia sensible, suponía una confianza absoluta en los conceptos de la razón, en las «ideas claras y distintas» de las que hablaba Descartes. Se consideraba que estas ideas podían proporcionar al pensamiento filosófico la admirada fiabilidad que se reconocía a las matemáticas y a la ciencia física.

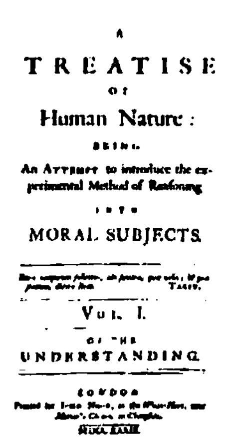
Esto en cuanto a Europa. Pero ya sabemos que los británicos son distintos. Por algo será que, en su orgullosa insularidad aislacionista, llaman a Europa «el continente», y a la filosofía europea, «filosofía continental», con un deje condescendiente que no puede pasar desapercibido ni al oído más obtuso. Los británicos son distintos a los europeos, y uno de los rasgos caracteriológicos que definen su especificidad es su proverbial sentido común, el *common sense* que parece tan indeleblemente inscrito en su ADN nacional. En las Islas Británicas eso de poner en duda los datos de los sentidos, de poner entre paréntesis lo que se ve y se toca, pareció una extravagancia insensata, algo que no podía ser más que una filigrana exhibicionista de pensadores sofisticados (¡un francés tenía que ser!) o bien una muestra lamentable de hasta qué extremos de delirio puede conducir el espíritu excesivamente especulativo. Es en este punto en el que John Locke entra en la escena epistemológica.

También John Locke admiraba el grado de certeza alcanzado por las ciencias, y deseaba dotar a la reflexión filosófica, moral y política de una solidez semejante con vistas a facilitar a los hombres una herramienta epistemológica que, a su vez, propiciara la mejor vida social posible. Pero la senda que enfiló en este propósito no era la misma que emprendieron los europeos. Estos tenían una confianza ciega (el adjetivo es exacto, porque niega el sentido corporal) en que las ideas innatas podían dar una explicación esencial y precisa de la realidad prescindiendo por completo de la experiencia sensible. Se fijaban en el aspecto deductivo-matemático de la ciencia como modelo. Frente a esta confianza, Locke y los empiristas británicos plantean una concepción modesta y naturalista de las facultades humanas. Lo que atrae a Locke de la ciencia es la experimentación, la observación y la descripción sistemática, más que la creación de hipótesis abstractas que tanto fascinaba a los racionalistas europeos. Según una idea

básica que se desarrollará en las páginas siguientes, pero que ahora podemos apuntar para nuestro propósito actual. Locke no cree (a diferencia de los cartesianos) que podamos conocer mediante las ideas innatas la esencia de las cosas o sustancias del mundo: a partir de esta creencia fundamental, no tiene ya ningún sentido plantear el tipo de conocimiento deductivo cartesiano, y lo más coherente es estudiar las cosas del mundo mediante la experiencia empírica, es decir, la observación de los fenómenos perceptibles.

Este cambio de planteamiento es revolucionario en la historia de la filosofía. Los cartesianos y racionalistas en general mantendrán una concepción de la ciencia fundada en máximas y definiciones que forman premisas *a priori* (independientes de la experiencia), a partir de las cuales se llevan a cabo deducciones abstractas. Locke y los principales científicos británicos, si bien comparten con los primeros una concepción de la ciencia como un sistema coherente y estructurado, no la entienden como algo que pueda realizarse en abstracto, desvinculada de los fenómenos de la realidad empírica y a partir de la sola razón. Locke admira a Newton, y entiende que si este ha podido avanzar tanto en el conocimiento del universo es porque ha tenido el valor y la iniciativa de mirar las cosas con rigor e independencia, liberado de todos los prejuicios y falsedades acumulados con el discurrir de los siglos. Su enfoque naturalista y preciso del conocimiento tardaría poco en imponerse al cartesianismo incluso en Europa: el ilustrado siglo XVIII sería mucho más lockeano que cartesiano.

Sin embargo, la conciencia del contraste entre los dos modelos epistemológicos no debe llevarnos al extremo de entenderlos como antítesis perfectamente contrarias. Locke detectó en el racionalismo cartesiano varias insuficiencias y equivocaciones, y procedió a enmendarlas con un enfoque distinto. Pero, como se verá, hay más


A TREATISE OF Human Nature: BEING An ATTEMPT to introduce the experimental Method of Reasoning INTO MORAL SUBJECTS.

VOL. I.

OF THE UNDERSTANDING.

LONDON

Portada del *Tratado sobre la naturaleza humana*, de David Hume.

de un elemento «racionalista» en el empirismo de Locke. En realidad, lo que entendemos por empirismo británico no alcanzaría su plenitud hasta la publicación del *Tratado sobre la naturaleza humana* (1739-1740), del escéptico escocés David Hume, que le propinó una soberana paliza intelectual al racionalismo y a su ciega confianza en las ideas innatas: aquí sí cabe hablar de antagonismo entre los modelos racionalista y empirista (radical). Lo que hizo John Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690) fue simplemente presentar una teoría propia que difería mucho de la cartesiana.

Sentido y finalidad de la teoría del conocimiento

Una diferencia notable entre Locke y Descartes es que este emprende su investigación filosófica con el objetivo básico de «conocer el conocimiento» para fundamentar la meditación, mientras que Locke, profundamente religioso, supedita su examen a un objetivo moral: quiere mostrar a los hombres cómo deben vivir en este mundo como criaturas de Dios, ofrecerles, como dice en el *Ensayo*, «una obra moralmente útil». Es decir, según un estudioso, trata de mostrar cómo los hombres pueden emplear sus mentes para saber lo que necesitan saber y creer solo lo que deben creer. El conocimiento no se obtiene por sí mismo, sino para llevar a cabo un perfeccionamiento moral que abra las puertas de una vida mejor en el próximo mundo. Locke está convencido de que algunas creencias son censurables y de que los hombres son

responsables de sus creencias. Pero este carácter utilitarista en la concepción de la epistemología no implica en modo alguno que el examen sea menos riguroso o independiente. Locke quiere suministrar la herramienta más útil que pueda forjarse.

Locke desea prestar este servicio a los hombres por dos vías. En primer lugar, mostrando cómo funciona el entendimiento humano y cuáles son sus límites, cómo puede alcanzar creencias racionales y un conocimiento cierto. En segundo lugar, indicando las causas de los principales errores del entendimiento en la vida práctica. Los hombres son los causantes de sus propios errores, no Dios, que con su bondad y su poder les ha proporcionado la razón para regirse, y libertad para enmendarse y responsabilizarse de sus propias acciones. Los seres humanos son libres, y deben pensar y juzgar por sí mismos, someter sus ideas y juicios morales a la razón. Por desgracia, en la mayoría de los hombres la falsedad y el error predominan sobre la verdad y el conocimiento. La tarea del filósofo, pues, consiste en apartarles de los primeros e indicarles el camino de los segundos. Repitámoslo: según Locke los hombres son libres (de lo contrario, habría que achacar a Dios todos los errores y maldades que cometen), y en su libertad pueden optar por asumir las concepciones y las creencias racionales y verdaderas. La principal garantía en la epistemología lockeana es la convicción de la existencia de Dios, una existencia que tiene profundas implicaciones acerca del modo en que los hombres deben vivir. La facultad de conocimiento es un don concedido por un Dios omnisciente y eterno.

En conjunto, Locke ofrece en su *Ensayo* una visión bastante optimista de la tarea del hombre en la adquisición de conocimiento y perfeccionamiento moral para hacerse merecedor del cielo cristiano. Presenta la acción de la mente humana de un modo simple, sobrio y natural. Y confía en la posibilidad de un amplio acuerdo en el pensamiento de los hombres. Estos solo necesitan aplicar correctamente su

mente y sus sentidos para obtener el conocimiento que les conviene y ponerse de acuerdo con sus semejantes. Bajo esta luz hay que observar el sentido y la finalidad del *Ensayo*.

> Me inclino a pensar que los hombres, cuando las examinan, encuentran que todas sus ideas simples concuerdan generalmente, aunque en las discusiones con los demás quizá confunden unas con otras a causa de los distintos nombres que les dan. Creo que los hombres que abstraen sus pensamientos, y que examinan detenidamente las ideas de sus mentes, no pueden diferir mucho en sus pensamientos. (E II.xiii.28)

Sin embargo, a la larga Locke terminaría por perder buena parte de este optimismo. Aunque nunca dejó de creer que los hombres son capaces de percibir plenamente la verdad tal como la revela el Evangelio y la manifiestan las leyes de la naturaleza, terminó por abandonar la esperanza y la convicción en que una filosofía moral demostrada pudiera influir en el comportamiento efectivo de los hombres. Pero esto sería muchos años después de las varias ediciones del *Ensayo*, que contiene casi la integridad de la epistemología lockeana.

Es la experiencia, Descartes, la experiencia

Si Descartes había puesto bajo sospecha y desacreditado todo lo relativo a la experiencia sensible suministrada por los sentidos, John Locke recupera para el pensamiento más serio la percepción sensorial. El *common sense* británico no solo no acepta que haya que desconfiar de esa experiencia de la que reniegan los cartesianos, sino que la considera el origen de los pensamientos: todas las ideas (incluso

las más complejas) provienen en última instancia de la experiencia. Aquí hay que introducir, como advierte Locke, la salvedad de algunos conocimientos independientes de ella, es decir, *a priori*: la geometría y la aritmética. Sabemos, por ejemplo, que todos los números son pares o impares sin que tengamos que confirmarlo recurriendo a los sentidos. En este conocimiento, como en otros, interviene decisivamente la razón, de modo casi exclusivo. Esta simple declaración de Locke es suficiente para recordarnos que no debemos excedernos en la contraposición entre empirismo lockeano y cartesianismo.

Pero que algunos pocos conocimientos puedan ser *a priori* no es óbice para que todas (todas) las ideas provengan de la experiencia: «La idea que la mente no haya percibido nunca no ha estado nunca en la mente» (E I.iv.20). El intuicionismo de Locke se enfrenta al innatismo de la tradición platónica-agustiniana-cartesiana. Incluso las teorías consisten en hipótesis elaboradas a partir de analogías entre ideas de percepciones, no (como pretenden los racionalistas) en la visión de esencias por vía extrasensorial. El origen, la «fuente del conocimiento», es la experiencia. El alma es al nacer «papel blanco, desprovisto de cualquier carácter, sin ninguna *idea*» (E II.i.3). Es mediante la experiencia –entendida sobre todo en tanto que percepción sensible, pero también como reflexión interior– como se adquieren estas ideas, los materiales del conocimiento.

> Supongamos, entonces, que la mente sea, como se dice, un papel en blanco, limpio de toda inscripción, sin ninguna idea. ¿Cómo llega a tenerlas? ¿De dónde se hace la mente con ese prodigioso cúmulo, que la activa e ilimitada imaginación del hombre ha pintado en ella, en una variedad casi infinita? ¿De dónde saca todo ese material de la razón y del conocimiento? A esto contesto con una sola palabra: de la experiencia; esta es el fundamento de todo nuestro conocimiento, de donde en última instancia se deriva. (E II.i.2)

Antes de examinar qué son las ideas, Locke se pregunta de dónde procede la errónea concepción cartesiana de que existen ideas innatas (tanto especulativas o teóricas como morales) inscritas en el alma desde el nacimiento y que no necesiten para nada la experiencia sensorial.[1] Como sabemos, el filósofo inglés desea, además de ofrecer una herramienta gnoseológica útil para los hombres, liberarlos de los errores que les precipitan a la falsedad. Y uno de los mayores errores es la creencia de que existen ideas innatas. A la refutación de esta creencia dedica el libro primero del *Ensayo*.

Los innatistas esgrimen dos argumentos principales en defensa de sus principios:

- El hecho ya mencionado de que algunos conocimientos (aritmética, geometría) son creados por la razón con independencia de la experiencia.
- El que algunas cosas nos parezcan evidentemente ciertas sin necesidad de demostración alguna. La claridad y evidencia de algunas ideas para cualquier persona cuerda y educada se debería a que ciertos principios prácticos y morales han estado impresos desde siempre en el alma.

Locke admite la realidad de ambos hechos, pero no cree que se expliquen adecuadamente por una supuesta naturaleza innata de las ideas. Para empezar, admite que acerca de ciertos principios parece haber un asentimiento o acuerdo universal, pero se apresura a indicar que este acuerdo no demuestra el innatismo de las ideas: puede haber una causa muy distinta. Aun así, sostiene que la supuesta universalidad de ciertos principios no es tal si se la examina

[1] Locke cita como ejemplos de supuestas ideas innatas: «todo lo que es, es» y «es imposible que una misma cosa sea y no sea».

bien: ni los niños, ni los analfabetos, ni las personas con dificultades cognitivas, ni los miembros de tribus creen ni se plantean que «todo lo que es, es» o que «es imposible que una misma cosa sea y no sea». Si fueran principios innatos, también ellos los tendrían inscritos en la mente. Pero muchas personas no se plantean principios abstractos en ningún momento de su vida, ni siquiera cuando alcanzan la mayoría de edad.

Lo que motiva que se juzguen innatas algunas ideas es que se asimilaron en la niñez, con esa intensa capacidad de absorción e interiorización del periodo previo al desarrollo de la racionalidad, y que después no se han sometido a un examen crítico y se han dado por buenas como verdades eternas porque los demás también las tienen o porque casi nadie se atreve a cuestionar lo que toda la sociedad acepta. Locke deplora esta pasividad y conformidad acríticas, y el error al que conducen tanto en el plano gnoseológico (creencia en las ideas innatas) como en el moral (renuencia a corregir el comportamiento y la vida mediante la comprensión de ideas nuevas). El hecho de que haya que aprender el significado de las palabras y asimilar los conceptos muestra a las claras que no existen las ideas innatas.

Michel de Montaigne había demostrado en el célebre capítulo de sus *Ensayos* titulado «Los caníbales» que la gran diversidad de costumbres y de principios morales en los diversos pueblos de la Tierra no puede por menos que conducir al relativismo y al escepticismo. E incluso en un mismo territorio las costumbres cambian mucho a lo largo del tiempo. Locke adapta estos mismos argumentos para sus propios fines: le sirven para desacreditar la pretensión de innatismo en los principios morales. Pero (lo veremos) sostiene que estos principios existen, aunque no sean innatos.

Todo lo más que está dispuesto a admitir Locke son tendencias naturales del ser humano, en ningún caso ideas innatas. En la refuta-

ción del innatismo, nuestro filósofo muestra como siempre su robusto sentido común, y su voluntad de juzgarlo todo a partir de las pruebas empíricas existentes.

Sensación y reflexión

Así pues, nada de ideas innatas. Si el libro primero del *Ensayo* ha servido para desbrozar el camino y arrancar de raíz las malas hierbas del error presentes en el cartesianismo, las restantes partes de la obra estarán ya dedicadas en exclusiva a presentar la que constituye, para Locke, una adecuada concepción del conocimiento, sus mecanismos y potencialidades. Para ello, conviene empezar por definir los términos fundamentales necesarios para el análisis del proceso cognitivo, entre los que destaca por encima de todos el de «idea», esto es, «los materiales del conocimiento» (E II.i.25).

Para Locke «idea» es cualquier contenido de la mente, lo que se registra en la conciencia: «todo cuanto sea el objeto del entendimiento cuando un hombre piensa» (E I.i.8). Advertimos de entrada que el concepto de idea no apunta solo a aquello a lo que solemos referirnos con este término (conceptos resultantes de la abstracción y el razonamiento), sino a todo contenido o dato de la conciencia, incluyendo de forma destacada los contenidos mentales de la percepción. Es decir, la imagen de la página de este libro que el lector forma en su mente es, para Locke, una «idea». En muchos de sus usos, pues, «idea» en sentido lockeano se aproxima mucho a lo que nosotros entendemos por «imagen mental» o bien por «sensación» (placer, dolor, etc.). Aclarado esto, la primera pregunta a la que debemos responder es la de cuál es el origen y la fuente de la que proceden:

> Todas las ideas vienen de la sensación o de la reflexión. [...] Las observaciones que hacemos acerca de los objetos sensibles externos o acerca de las operaciones internas de nuestra mente, que percibimos, y sobre las cuales reflexionamos nosotros mismos, es lo que proporciona a nuestro entendimiento todos los materiales del pensar.
> (E II.i.2)

Vemos como Locke limita a dos las fuentes últimas de toda idea. La primera de ellas, y la que menos nos sorprende viniendo del fundador del empirismo, son los sentidos, las «ventanas» a través de las cuales nuestra mente se relaciona con la realidad exterior y recibe información de ella: el color rojo de una manzana, su olor, su consistencia al tacto, el dulzor de su sabor... Pero a las impresiones que se originan de los sentidos externos Locke añade un análogo sentido interno, el de la reflexión, a través de la cual «percibimos» las ideas correspondientes a los estados de ánimo y las operaciones mentales, tales como el querer, el placer, el dolor... La reflexión, «aunque no es un sentido, ya que no tiene ninguna relación con objetos externos, es muy parecida a él, y se le puede llamar con propiedad sentido interno» (E II.i.4). En todo caso, la reflexión es una conciencia de segundo orden, que presupone la percepción sensorial como primera actividad. La sensación es lo primero porque el ser humano está orientado principalmente hacia fuera.

La perspectiva empirista de las ideas sostenida por Locke y enfrentada a la concepción racionalista de Descartes, Leibniz y Spinoza contaba con antecedentes en la historia de la filosofía. Santo Tomás ya la había sostenido en el siglo XIII, y en el XIV Guillermo de Ockham y sus partidarios aceptaron también el principio empirista. A pesar de que el parecer innatista había sido el predominante a lo largo de siglos, no es cierto pues (a diferencia de lo que se dice a veces) que

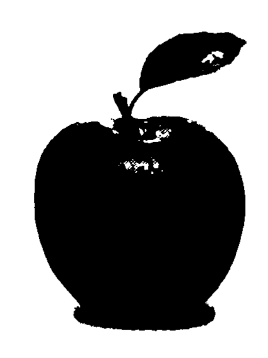
Locke creara a partir de la nada la concepción contraria. Esta circulaba por los libros de filosofía desde hacía centenares de años.

Cualidades primarias y cualidades secundarias

Pero volvamos a la cuestión del origen y la formación de las ideas. Ya sea que provengan de un sentido u otro, en todo caso su formación depende de la capacidad de los objetos de producirlas en nuestra mente, de causarlas. Es decir, si en nuestra mente surgen ideas es como resultado de la acción de los objetos externos sobre nuestra sensibilidad, pues ya hemos visto que las ideas no son innatas ni surgen *ex nihilo*. Locke bautiza con el término «cualidad» esa capacidad para afectarnos que tienen los objetos.

> Una bola de nieve tiene el poder de producir en nosotros las ideas de blanco, frío y redondo; a esos poderes de producir en nosotros esas ideas, en cuanto que están en la bola de nieve, los llamo cualidades; y en cuanto son sensaciones o percepciones en nuestro entendimiento, los llamo ideas; de estas ideas, si algunas veces hablo como estando en las cosas mismas, quiero que se entienda que me refiero a esas cualidades en los objetos que producen esas ideas en nosotros. (E II.viii.8)

En su tratamiento de las cualidades, Locke establece una distinción destinada a tener un largo recorrido en la historia de la filosofía, y que ya había sido anticipada algunos años antes por Galileo y Descartes: distingue, pues, entre cualidades «primarias» y «secundarias». La línea de demarcación entre unas y otras es la correspon-



Una cualidad primaria de esta manzana es su redondez. En cambio, su dulzor es una cualidad secundaria, pues esa es una sensación que se genera en nosotros.

dencia que se crea en nuestra mente entre la propia idea y un rasgo intrínseco, realmente existente, del objeto que la produce. De acuerdo con este criterio, las cualidades primarias son aquellas propiedades que pertenecen efectivamente a los objetos, mientras que las secundarias no, y solo actúan en la sensación a través de las primarias: se trata de capacidades de las cualidades primarias para producir ideas de cualidades secundarias en el observador. Son cualidades primarias de un objeto aspectos como la solidez, la extensión, la forma, la textura, el movimiento; son cualidades secundarias colores, gustos, sonidos y olores. Un sencillo ejemplo puede ayudar a aclarar esta distinción. Imaginemos que tenemos ante nosotros la ya mencionada manzana roja, que cogemos con la mano para acercárnosla a la boca y morderla. Por un lado, esa manzana se nos presenta en la mente con una determinada forma (redondeada), una extensión, una consistencia. Pues bien, esa forma, esa extensión y esa consistencia existen realmente en la manzana (las posee), por lo que son cualidades primarias de la misma. Pero al mismo tiempo esa manzana se nos aparece de color rojo, y con un dulce sabor en el momento de morderla. Sin embargo, no podemos decir con propiedad que en la manzana exista la «rojez» o el dulzor de la misma forma que le asignamos una extensión o una forma; cuando decimos que la manzana es roja (o dulce), en realidad estamos describiendo una propiedad de la manzana para generar esa sensación en nosotros (refleja la luz de tal forma que nuestros ojos y nuestra mente lo decodifican como «rojo», o la interacción del bocado de manzana con nuestras papilas gustativas genera en nuestra mente la sensación de dulzor).

La «rojez» o el dulzor no existen como tales, sino que con esos términos nos referimos a la capacidad de un objeto para producir unas ciertas impresiones en nosotros: son cualidades secundarias.

La distinción entre unas y otras es fundamental con vistas a formular una teoría del conocimiento fiable. Locke nos dice que las primarias son cualidades objetivas –pues están en los objetos– y pueden producir conocimiento objetivo cierto: las ideas que tenemos de ellas se parecen exactamente a aquellos rasgos intrínsecos; las cualidades secundarias no son objetivas porque no están en los objetos, no producen copias (ideas) de rasgos pertenecientes a los objetos, por lo que no son susceptibles de conocimiento objetivo. (Sin embargo, no es exacto llamar «subjetivas» a las cualidades secundarias, porque tampoco constituyen una creación libre y arbitraria del sujeto: son capacidades de los objetos para producir efectos o ideas). En suma, lo esencial de la distinción entre cualidades primarias y secundarias es que las primeras se parecen a algo que pertenece al objeto, y las segundas no.

Ideas simples e ideas complejas

Si en el plano de la realidad objetiva hay una distinción entre cualidades primarias y secundarias, otro tanto sucede con el contenido de nuestra mente. Las ideas, a su vez, pueden ser simples o complejas. Las ideas simples se registran en la mente de forma pasiva directamente a partir de la experiencia (sensación o reflexión), y constituyen el material bruto del que se derivan todos los demás elementos del conocimiento. Cualquier idea de cualidad es una idea simple. Como ejemplos de ideas simples Locke aduce la frialdad y la dureza de un trozo de hielo, la fragancia y la blancura de un lirio, el sabor del azú-

car (provenientes de un solo sentido), o la figura y movimiento (de más de uno). Existen además las ideas simples de la reflexión (entre las que Locke destaca como las dos principales las de «percepción o pensamiento y volición o voluntad») y otras que llegan tanto por la sensación como por la reflexión («por ejemplo, las de placer y gozo, y su contraria, la de pena y malestar»). Se trata, en definitiva, de todos aquellos contenidos que surgen en la mente sin que esta participe activamente en su elaboración o generación, que por así decirlo se le imponen y se graban en ella sin su participación. Como consecuencia de este rol pasivo de la mente en su formación, la ideas simples no pueden ser destruidas, alteradas ni sustituidas por ella. La mente es aquí, y con más propiedad que nunca, una auténtica *tabula rasa*, una hoja en blanco.

Si las ideas simples son aquellas que se presentan de forma espontánea a la mente, sin que se requiera la intervención activa de esta, no es difícil imaginar cuál es el elemento definitorio que caracteriza a las ideas complejas. Por simple contraposición, estas últimas son todas aquellas ideas que la mente forma combinando ideas simples. Recurriendo a un ejemplo algo anacrónico (¡que no se nos enfade ningún físico cuántico!), podríamos comparar las ideas simples con los átomos, como constituyentes últimos de la realidad (los ladrillos con lo que todo está construido), y a las ideas complejas con las moléculas resultantes de la combinación de diversos átomos. Lo fundamental es que el ser humano no está, pues, limitado a las facultades de observación e introspección: tiene la facultad activa y creativa de formar ideas complejas, de las que Locke realiza una doble clasificación. Si nos atenemos a la actividad de la mente, las ideas complejas pueden ser el resultado de la simple unificación de diversas ideas simples en una sola idea compleja (por ejemplo, la idea de rebaño), de la comparación de dos ideas (origen de las ideas de relaciones) o de la «abstracción» (que

da lugar a las ideas generales). Más relevante es sin embargo la clasificación que nuestro autor hace de las ideas complejas atendiendo a la naturaleza de su objeto, pues de ella se derivan algunas consecuencias determinantes para su filosofía del conocimiento. Desde este punto de vista, las ideas complejas se clasifican en:

- *Modos o modificaciones*: Los modos surgen de la combinación, incluso libre y arbitraria, de diversas ideas, siendo su rasgo característico el que no presuponen la existencia de una sustancia que las soporte. Es decir, los modos no existen por sí mismos, sino que son afecciones de las cosas, formas (posibles) del ser. Pensemos por ejemplo en la idea de «adulterio», que formamos a partir de la combinación de las ideas de persona, casarse, acto sexual y negación (estar casado y realizar el acto sexual con una persona con la que no estás casado). El que seamos capaces de generar y entender esta idea compleja no presupone que exista algo llamado «adulterio» ni que efectivamente pueda predicarse de la realidad (aunque es evidente que en nuestro ejemplo no cabe tal salvedad, pues haberlos, haylos). A su vez, Locke distingue entre modos simples («variaciones o combinaciones de la misma idea simple») y modos compuestos o mixtos (combinación de ideas de varias clases).

- *Relaciones*: como su propio nombre indica, las ideas de relaciones surgen de la comparación de dos o más ideas entre sí. Cuando decimos que algo es «más alto que», «más limpio que», «más comprensible que»; cuando decimos que alguien es «padre», «marido», «hijo»; incluso cuando decimos que algo es «imperfecto», estamos estableciendo relaciones entre diversas ideas. Es importante notar que lo propio de la relación es la operación mental que la origina, por lo que cabría preguntarse si esas ideas se corresponden o no con algo efectivamente existente en la realidad exterior. La cuestión es especialmente pertinente cuando llegamos a la idea de

causalidad, que Locke cataloga de forma coherente como una relación. En efecto, decimos que un suceso es la causa de otro suceso cuando el primero produce el segundo, pero en puridad lo único que nos proporciona la experiencia es la sucesión temporal y la proximidad física entre uno y otro. No «vemos» la relación causal de ninguna forma, ni podemos reducirla satisfactoriamente a un dato de la sensación. ¿Es la causalidad, en definitiva, una mera construcción de nuestra mente cuya existencia objetiva no podemos conocer? A pesar de que esta es la conclusión a la que parece llevar el empirismo estricto (como se pondría de manifiesto unos años más tarde en la filosofía de Hume), Locke se negó a aceptarla, sin proporcionar empero un adecuado análisis de esta relación.

- *Sustancias*: en nuestra relación habitual con el mundo, percibimos haces de cualidades que suelen presentarse de forma simultánea y conjunta. Es frecuente que percibamos a la vez una forma redondeada, de color rojizo, del tamaño aproximado de nuestro puño y que cuando la acercamos a la boca nos produce una agradable sabor dulce y jugoso. En tales casos, tendemos naturalmente a atribuir a ese conjunto de ideas simples un sustrato común, algo que las unifica y del que estas ideas de cualidades proceden, porque no concebimos que las cualidades puedan subsistir por sí mismas. Este supuesto soporte es lo que denominamos sustancia, la manzana de nuestro ejemplo. A diferencia de cuanto sucedía con la causalidad, en el caso de la sustancia a Locke no le duelen prendas en mantener la coherencia con el conjunto de su teoría epistemológica, y afirmar consecuentemente que esa idea no encuentra fundamento ni soporte en las impresiones que obtenemos de los sentidos. La sustancia es una mera inferencia que realiza la mente, no disponemos de ningún elemento que nos permita postular su existencia en la realidad exterior: «todas nuestras ideas de las dis-

tintas clases de sustancias no son sino colecciones de ideas simples, con una suposición de algo a lo que pertenecen, y en lo que subsisten; aun cuando acerca de ese algo supuesto no tenemos ninguna idea clara y distinta en absoluto» (E II.xxiii.37). Conviene hacer sin embargo una aclaración, para evitar algunos de los malentendidos de los que fue objeto la posición de Locke cuando este la hizo pública: el filósofo no niega la existencia de las sustancias, se limita a constatar que la idea que tenemos de ellas (si existen) es una creación de nuestra mente carente de apoyo empírico. Eso vale sin duda para el concepto de sustancia en general (la idea de un soporte que subyace y unifica las cualidades que percibimos), pero también en cierta medida a las sustancias individuales. Locke no cuestiona que haya algo redondeado, del tamaño de mi puño y que genera en mi mente la sensación del color rojo, no niega ni siquiera que podamos agrupar todo ello en la idea de «una manzana», lo que afirma es que todo lo más que podemos alcanzar es a definir la «esencia nominal» de la manzana que percibimos, pero en ningún caso nos será dado conocer su «esencia real».

Problemas de la teoría

Hasta aquí hemos ido desgranando, paso a paso, el instrumental conceptual y terminológico a partir del cual Locke construye su teoría del conocimiento. Pero antes de pasar a ocuparnos de ello, no estará de más que nos detengamos brevemente en algunas de las dificultades que plantean los conceptos vistos hasta ahora, dificultades que en buena medida podemos agrupar en tres grandes bloques:

- El primero de ellos tiene que ver con la misma definición de «idea», y las sucesivas divisiones y subdivisiones a las que Locke

somete el concepto. A lo largo de este libro, no nos hemos cansado de caracterizar a Locke como un filósofo del sentido común, que en palabras de Bertrand Russell «apuntaba a la credibilidad, y lo logró a expensas de la coherencia». Ese empeño por proporcionar una explicación sensata e intuitiva de la realidad le lleva a ser en ocasiones menos preciso y consecuente que los filósofos forjadores de grandes sistemas, y no cabe duda de que el tratamiento de las ideas es un ejemplo paradigmático de esa falta de precisión. De entrada, porque una conceptualización de las ideas que englobe a todo aquello que pueda convertirse en contenido de nuestra conciencia acaba siendo poco operativa debido a su excesiva amplitud e imprecisión. En particular, no diferencia entre realidades tan sustancial y funcionalmente distintas como lo son el material bruto de la percepción (los colores, los olores, los sabores que nos proporcionan los sentidos), los universales bajo los que unificamos esas percepciones (ser un hombre o una manzana) o las relaciones que establecemos entre ellas (igualdad, identidad, causalidad...). Para Locke, todo son ideas. La misma imprecisión puede atribuirse a los criterios de demarcación entre las distintas tipologías de ideas, cuyas definiciones son en ocasiones tan vagas que convierten en discutibles muchas de las clasificaciones que el propio Locke realiza.

- El segundo grupo de dificultades es propio de toda teoría representativa de la percepción, como lo es la de Locke. Según este enfoque, nuestra mente solo opera con imágenes o representaciones (de ahí el nombre) de la realidad, pero en ningún caso con la realidad misma. El principal problema que plantea semejante postura es el del solipsismo o, dicho de otro modo, si solo nos las habemos con nuestras ideas, con simples imágenes formadas en nuestra mente, ¿cómo podemos fundamentar cualquier conocimiento so-

La concepción heredada y el Círculo de Viena


Moritz Schlick, fundador del Círculo de Viena, e impulsor del empirismo lógico.

Buena prueba de la decisiva aportación que ha representado el pensamiento de Locke para la historia de la filosofía es su más que evidente influjo en la concepción del conocimiento y la ciencia que dominó la primera mitad del siglo XX: la «concepción heredada». Los máximos exponentes del movimiento fueron los integrantes del Círculo de Viena, entre los que destacaron sobre todo su fundador, Moritz Schlick, Rudolf Carnap y C. G. Hempel.

En el marco de una filosofía positivista, el Círculo de Viena se proponía ofrecer una formalización del conocimiento científico, que sirviera a su vez como criterio de demarcación (qué es ciencia y qué no lo es) y de significatividad (qué términos tienen significado –se refieren a algo– y cuáles son vacíos, puros sonidos). Como para Locke, el que un término estuviera dotado de significado dependía única y exclusivamente de la posibilidad de remitirlo, directa o indirectamente, a la evidencia empírica. Así, los neopositivistas diferenciaban los términos significativos en dos grupos, o vocabularios. Por un lado toda teoría debe contar con un vocabulario de términos observacionales, que describen contenidos de la experiencia («rojo») y son, en consecuencia, verificables. A un nivel superior se encuentran los términos teóricos del correspondiente vocabulario teórico, cuyo significado deriva de su conexión con los términos observacionales. Esa conexión entre unos y otros se establece a través de las reglas de correspondencia, cuya función no es otra que la de «traducir» o «reducir» el término téorico a términos observacionales. Es decir, el término «temperatura» de una teoría no tendrá significado hasta que no se especifiquen una reglas de

correspondencia que lo vinculen a términos observacionales, como por ejemplo «la barra de mercurio sube –o baja–» (se trataría sin duda de una teoría bastante rudimentaria, pero que nos sirve a efectos ilustrativos).

La reducción de toda fuente de significado a la experiencia, la distinción entre términos observacionales (ideas simples) y teóricos (ideas complejas), la necesidad que contar con unas reglas que garanticen la correcta combinación de esos términos (ideas) convierte a la concepción heredada en una versión (notablemente sofisticada y formalizada) del empirismo original de Locke.

bre la realidad exterior, o tan siquiera afirmar su existencia? Un caso particular de esa dificultad para fundamentar objetivamente las afirmaciones de la teoría ya fue planteado por Berkeley, quien criticó la distinción lockeana entre cualidades primarias y secundarias. En efecto, si solo conocemos las ideas (las sensaciones que producen los objetos en nuestra mente), ¿con qué argumento podemos decir que unas remiten a características realmente existentes en la realidad exterior y otras no?

- Por último, y relacionado con los puntos mencionados hasta ahora, resulta difícil encajar el presupuesto fundacional de la teoría de Locke (todas las ideas tienen su origen exclusivamente en la experiencia) con la aceptación de las ideas de relación, en general, y de la causalidad en particular. No es que no pueda argumentarse legítimamente que nuestra idea de «igualdad» procede también de la experiencia (a partir de la observación de objetos iguales), pero se hace mucho más difícil justificar que lo haga exclusivamente de ella. Si reconocimos como iguales a los dos primeros objetos iguales que vimos en nuestra vida, una cierta idea de igualdad (o la capacidad para reconocerla) debería estar ya inscrita en nuestra

mente; de igual manera, no resulta fácil ver cómo podría derivarse de la experiencia el principio de no contradicción, o en general todos los principios que regulan la deducción y el razonamiento válido. Si aceptamos su validez (como Locke hace), o bien demostramos cómo surgen de la sensación y la reflexión, o bien renunciamos a la afirmación de que todo cuanto podemos conocer proviene de la experiencia.

Tipos y grados de conocimiento

Una vez definidos y analizados los constituyentes esenciales de los procesos mentales, hay que averiguar cómo podemos utilizarlos legítimamente para alcanzar el conocimiento y evitar el error. A esta tarea se entrega Locke en el libro cuarto del *Ensayo*. Pero antes de examinarlo, conviene señalar que en esta segunda parte de la teoría epistemológica lockeana se produce un sorprendente y llamativo cambio de enfoque: si por lo dicho hasta ahora el filósofo inglés podía ser legítimamente considerado como el padre del empirismo, en su tratamiento del conocimiento (en qué consiste y cómo podemos alcanzarlo) se trasmuta en una suerte de Descartes británico, pues adopta no pocos de los esquemas mentales y los presupuestos del racionalismo continental. La primera muestra de este cambio de registro la tenemos ya en la misma definición de conocimiento, que Locke define como «la percepción de la conexión y el acuerdo, o el desacuerdo y el rechazo, entre cualquiera de nuestras ideas» (E IV.i.2). No cabe duda de que tal formulación es plenamente consecuente con la teoría representativa de la percepción que veíamos en los apartados anteriores (solo nos las habemos con nuestros contenidos mentales), pero no es menos cierto que en esta ocasión Locke sacrifica su proverbial sentido común en aras de

la coherencia interna del sistema. En efecto, para el sentido común conocer tiene bastante que ver con la adecuación entre nuestros juicios (conceptos, ideas, afirmaciones) y el mundo exterior, los objetos de los que hablamos, y no simplemente con la adecuación interna de nuestras ideas. Pero Locke ha entrado aquí de pleno en el marco del racionalismo.

Locke prosigue la exposición precisando las formas sobre las que puede versar ese acuerdo o desacuerdo entre las ideas, que en su opinión son cuatro:

- Identidad o diversidad: como su propio nombre indica, se produce cuando afirmamos la equivalencia o diferencia entre dos ideas. Supongamos que vemos a un grupo de tres personas, de las cuales dos lucen una camisa blanca, y la tercera una azul. En tal caso, nuestra mente reconocería la identidad entre las ideas de blanco producidas por la primera y segunda camisa, y la diversidad entre estas ideas de blanco y la de azul causada por la tercera.
- Relación: se trata de la percepción de la relación de acuerdo o desacuerdo entre ideas. El ejemplo paradigmático de esta perspectiva son las relaciones matemáticas, aunque en general podríamos hablar de todas las relaciones deductivas.
- Coexistencia o conexión necesaria: se da cuando percibimos como necesaria la coexistencia entre diversas ideas; es decir: cuando se da una, se dan las otras. Este tipo de acuerdo se corresponde principalmente con las definiciones de una sustancia, en la que vinculamos a una idea compleja (la propia sustancia) una serie de ideas simples que consideramos inherentes a la primera. Así, percibimos la idea de hombre como necesariamente conectada con la de bípedo, racional, implume...
- Existencia real: se da cuando conectamos una idea con la idea de su existencia real, como cuando decimos «Dios existe». En puri-

dad, difícilmente puede catalogarse a esta forma de conocimiento como el mero acuerdo o desacuerdo entre ideas, pues en última instancia nos remite al mundo exterior; algo que, siendo coherentes con los planteamientos de Locke, no se ve cómo podría certificarse, pues nuestra mente solo opera con ideas.

Establecidas ya cuáles son las cuatro modalidades posibles de acuerdo y desacuerdo entre nuestras ideas, el siguiente paso será definir los mecanismos que nos permiten asegurar que se produce tal acuerdo (es decir, que esas afirmaciones constituyen conocimiento). Aquí, Locke no se mueve ni un centímetro de lo ya dicho algunos años antes por Descartes, con el que comparte una visión entre ingenua y reduccionista del conocimiento.

El primer nivel de conocimiento cierto, al que Locke llama «intuitivo», se corresponde con las ideas claras y distintas de Descartes. Como en el caso del francés, se produce cuando el acuerdo entre dos ideas se nos impone de forma espontánea, incuestionable, evidente, de tal manera que no podemos negarlo. Locke nos ofrece como ejemplos de tal intuición inmediata la certeza que tenemos de que dos más tres es igual a cinco, o de que el blanco es distinto del negro. Tal es, en concreto, el nivel de conocimiento en el que podemos confiar para fundamentar el acuerdo de identidad o diferencia, y para afirmar nuestra propia existencia. No hay duda de que apelar a la «intuición» y la evidencia incuestionable como fuente de conocimiento representa un expediente bastante poco satisfactorio y riguroso, entre otras cosas porque no disponemos de un criterio que nos permita decidir cuándo algo es «intuitivo» o «evidente».

El segundo nivel de conocimiento es el que Locke bautiza como «conocimiento demostrativo», que se produce cuando la conexión entre dos ideas es indirecta y mediada por otras ideas. Locke piensa aquí sobre todo en el conocimiento matemático, en el que se demues-

tran unas proposiciones a partir de otras. Por ejemplo, no podemos saber intuitivamente que los ángulos de un triángulo son iguales a dos ángulos rectos: necesitamos una prueba. Nuestra mente tiene que «recurrir a otros ángulos, con respecto a los cuales los tres ángulos de un triángulo tengan una igualdad, y una vez haya descubierto que son iguales a dos rectos, llegar al conocimiento de que los anteriores eran también iguales a dos rectos» (E IV.ii.2). Esta segunda modalidad es de tipo lógico-matemático, y es completamente independiente de la experiencia. El estudio del círculo y del triángulo puede realizarse por completo al margen de que existan círculos y triángulos en el mundo natural. Pero de forma bastante sorprendente, Locke sostiene que también en el ámbito de la moralidad podemos alcanzar un nivel de conocimiento deductivo: «la verdad y la certidumbre de los discursos morales abstraen de las vidas de los hombres y de la existencia en el mundo aquellas virtudes sobre las que tratan; y los Oficios de Tulio [Cicerón] no son menos ciertos porque no exista nadie en el mundo que practique tales reglas rigurosamente y que viva a la altura del modelo de hombre virtuoso que supo darnos, y que, cuando este escribía, solamente existía en su idea» (E IV.iv.8).

Hasta aquí Locke no ha dicho nada que no pudiera suscribir, palabra por palabra, el más estricto de los racionalistas continentales. Pero el circunscribir todo el conocimiento a la adecuación entre ideas, certificada por medio de la intuición o la deducción, excluye por completo toda afirmación que podamos realizar acerca del mundo exterior (o simple y llanamente poder afirmar que exista una realidad exterior al sujeto). Para huir del inevitable solipsismo al que le conduce su teoría, Locke no tiene ningún reparo en sacarse de la manga un tercer tipo de conocimiento, cuya función ha de ser precisamente permitir hablar legítimamente de una realidad exterior: estamos ante el «conocimiento sensible». Este es conocimiento de «la existencia particular de los se-

res finitos que están fuera de nosotros». Se diferencia en algo esencial de los otros dos anteriores: estos tratan de generalidades, mientras que el sensible versa sobre realidades concretas y particularidades. Como se ve, esta tercera modalidad no es coherente con la definición general de conocimiento que ha dado el propio Locke. No se trata de la percepción de una conexión entre ideas, sino del conocimiento de la existencia objetiva de algo exterior en el mundo que se corresponde con nuestras percepciones o ideas. Se trata de «el testimonio de mis ojos», que Locke admite que no es tan completo como el de la intuición o la demostración, pero al que aun así concede el nombre de conocimiento. Aquí la crítica que se le hace a Locke es que si solo conocemos ideas (contenidos mentales), no está nada claro cómo podemos saltar hasta las cosas externas a nosotros. Aunque estuviéramos convencidos de que son ideas fieles y adecuadas de cosas externas a nuestra mente, podría tratarse de sueños, alucinaciones, recuerdos o imágenes de realidad virtual. La objeción es insalvable, pero Locke se limita a descartarla apelando a la razonabilidad y, en cierta medida, a la propia intuición evidente: «nadie puede ser, en verdad, tan escéptico como para tener dudas acerca de la existencia de las cosas que ve y toca» (E IV.xi.3). Locke no está para lo que considera disquisiciones de salón; por mucho que podamos hacer juegos malabares comparando la vigilia con el sueño, para nuestro protagonista está claro que no tenemos la misma claridad y certeza cuando vemos el sol en sueños que cuando lo contemplamos estando despiertos, y que, dada la inmediatez y la claridad con que se nos presentan las ideas simples, lo más sensato es pensar que se corresponden de alguna manera con algo exterior que las causa. Lo que le importa es avanzar hacia su objetivo de construir una herramienta epistemológica para la vida moral y religiosa de los seres humanos. Pero esto no quita que el «conocimiento sensible» resulte injustificado e incoherente con su noción general del conocimiento.

Locke el tránsfuga: de empirista a racionalista

Si Locke es empirista en su consideración de las ideas, a las que asigna en su totalidad un origen directo o indirecto en la experiencia (sensación o reflexión), no conserva el mismo enfoque en su planteamiento epistemológico. De los tres grados de conocimiento que admite –intuición, deducción y «conocimiento sensible»– da la primacía a los dos primeros, que a grandes rasgos responden al modelo geométrico y aritmético. La percepción sensible, en cambio, no puede proporcionar auténtico conocimiento, solo creencia y opinión. Este argumento es plenamente racionalista, desde luego, y parece más propio de Descartes y de los otros racionalistas que no del supuesto iniciador del empirismo.

A estas alturas tenemos por un lado cuatro modalidades de conocimiento (o de acuerdo y desacuerdo entre ideas), y tres niveles o mecanismos que nos permiten certificarlo. Veamos ahora cómo se combinan unos y otros.

El acuerdo de identidad y diversidad entre las ideas no resulta particularmente problemático, pues su ámbito de validez puede extenderse tan lejos como alcancen nuestras ideas, ya que disponemos del conocimiento intuitivo de que cualquier idea es idéntica a sí misma y distinta de todas las demás. Esta certeza intuitiva no requiere demostración.

En cuanto al nivel de las relaciones entre ideas, ya hemos visto que puede estar avalado por el nivel de conocimiento que le es propio, es decir, el conocimiento demostrativo propio del razonamiento lógico y de las matemáticas.

Como era de esperar, mucho más problemáticas se muestran las dos últimas formas de acuerdo y desacuerdo entre las ideas, para las

que resulta difícil establecer un ámbito de aplicación en el que podamos alcanzar un conocimiento cierto, si este se reduce a la intuición y la demostración. En el caso de la coexistencia o conexión necesaria, todo lo que nos ofrece nuestra sensibilidad son ideas que coinciden de forma recurrente, y a las que en consecuencia asignamos un soporte que las unifica y las engloba; pero no podemos saber que se da esa conexión necesaria ni entre las mismas ideas ni aún menos en la realidad exterior. No podemos establecer una conexión necesaria y demostrativa entre el amarillo y las demás ideas simples que, combinadas, forman la sustancia oro. Las ciencias naturales y la «filosofía experimental» no pueden ofrecernos, pues, verdades generales e incuestionables, ya que por mucho que se haya repetido una determinada conjunción de cualidades en el pasado, ello no constituye certeza ni nos proporciona un conocimiento necesario. «Esto impide que tengamos un conocimiento cierto de las verdades universales sobre los cuerpos de la naturaleza».

Algo similar sucede con el acuerdo de existencia real, del que ya hemos visto que en realidad constituía un añadido ilegítimo en la teoría representativa de la percepción. Según Locke, solo hay dos ideas de las que se pueda afirmar la existencia con total certeza: de mí mismo de forma intuitiva, y de Dios de forma demostrativa. Para todo lo demás, no nos cabe sino recurrir al conocimiento sensible, que de todas formas se circunscribe estrictamente al ámbito de los objetos individuales de la experiencia, y que no nos proporciona el mismo grado de seguridad que obtenemos por la intuición y la demostración: «tenemos un conocimiento intuitivo de nuestra propia existencia, y un conocimiento demostrativo de la existencia de Dios; de la existencia de cualquier otra cosa no tenemos sino un conocimiento sensible, que no va más allá de los objetos presentes a nuestros sentidos» (E IV.iii.21).

Acuerdo / Desacuerdo	Ámbito	Nivel de conocimiento
Identidad	Todas las ideas que podamos formar	Cierto (conocimiento intuitivo)
Relaciones	Lógico-matemático Moralidad	Cierto (conocimiento demostrativo)
Coexistencia	Objetos de la experiencia	Probabilístico
Existencia real	Yo	Cierto (conocimiento intuitivo)
	Dios	Cierto (conocimiento demostrativo)
	Objetos individuales de la experiencia	Razonable (conocimiento sensible)

El resultado de lo expuesto hasta ahora no puede ser más paradójico, pues resulta que el fundador y uno de los campeones del empirismo parece circunscribir la posibilidad del conocimiento a la sola afirmación de la identidad y diferencia entre ideas, y a los razonamientos deductivos. Este inesperado desenlace es consecuencia del hecho de que Locke albergaba aún una concepción «fuerte» del término conocimiento, propia del siglo XVII, en el que la necesidad (demostrabilidad) y la certeza absoluta seguían siendo requisitos esenciales. Desde esta perspectiva, se nos parece más un racionalista que un empirista al uso. ¿Quedan, pues, excluidas del ámbito del conocimiento todas nuestras afirmaciones acerca de la realidad exterior? ¿Qué lugar pueden ocupar, en este cuadro, las ciencias naturales, que tienen como objeto propio las afirmaciones acerca de la coexistencia y la existencia real?

El sensato Locke está muy lejos de pretender desechar por inservible la información proporcionada por la experiencia. Muy al contrario. Con abundantes limitaciones e incoherencias, su teoría de la percepción y del conocimiento tiene como objetivo primero privar de toda legitimidad epistemológica a los desvaríos especulativos del racionalismo y todas sus afirmaciones acerca de sustancias y otras entidades ideales. Toda reflexión que se sitúe más allá del conocimiento demostrativo y de la intuición inmediata e incontrovertible es fuente de error. Fuera de los estrictos límites que Locke impone al discurso no hay nada. O casi nada. Pero ese casi nada es determinante, y por ahí se abre la puerta al mundo de la experiencia, y solo al de esta (nada de ideas trascendentes).

En efecto, es posible rebajar en parte nuestros requisitos y exigencias, y aun adentrándonos en aquello que para Locke es solo «creencia y opinión», establecer unos criterios que, si no nos permiten alcanzar un conocimiento cierto, si cuando menos un saber contingente y provisional. Del conocimiento pasamos así a la esfera del «juicio», que no permite afirmar el acuerdo o desacuerdo necesario entre las ideas, sino que se limita a presumirlo en virtud de su «probabilidad», es decir, a fuerza de pruebas falibles. El que podamos asignar una mayor o menor probabilidad a un determinado juicio dependerá del apoyo que le brinden dos fundamentos extrínsecos: la conformidad con nuestro conocimiento y experiencia, y el aval de testimonios creíbles. Recurramos de nuevo a un último ejemplo con el que ilustrar este aspecto decisivo de la filosofía de Locke. Ante la coexistencia recurrente de las ideas (sensaciones) de plumaje, dos patas, un pico, dos ojos y poner huevos creamos una idea compleja que consideramos como soporte de todas esas cualidades que la definen: un pájaro. En la medida en que la coincidencia de ideas se repite en nuestra experiencia, Locke considera razonable (o probable) suponer que exista algo fuera de no-



John Locke describe la mente humana como una *tabula rasa*, o en términos modernos como una página en blanco. Con ello indica que las personas nacen sin ideas innatas, con una mente que es pura capacidad para registrar ideas nuevas a partir de la experiencia proporcionada por los sentidos externos y la percepción interior.

sotros que tenga esas características que le hemos asignado, y que esa coexistencia se conservará en nuestras experiencias futuras. Pero con dos importantes salvedades. La primera, esta operación mental será legítima siempre y cuando nos mantengamos en el ámbito estricto de la experiencia y de la información que esta nos proporciona. La segunda, siempre y cuando no perdamos de vista que ello no constituye un conocimiento cierto, sino tan solo un saber probable y falible. En puridad, nunca podremos estar seguros de que exista algo así como el «ser pájaro» (una esencia) y, sobre todo, de que, caso de existir, su constitución real se corresponda con las características que lo definen en nuestra idea. Por formularlo en otros términos, la experiencia (y solo la experiencia) nos permite «conocer» las esencias nominales de las cosas, pero en ningún caso la esencia real de las mismas.

En suma, si las ciencias naturales no pueden ofrecernos un conocimiento sistemático, cierto y universal, y permanecen en cambio en el terreno de la creencia y la opinión, es decir de lo contingente y no de lo demostrado necesariamente, es porque el entendimiento humano es incapaz de alcanzar ese conocimiento cierto cuando se aplica a las sustancias del mundo. La realidad puede muy bien contener esencias y certezas universales. Sucede que el entendimiento no las percibe: aquí es donde Locke se aparta más claramente de Descartes. A pesar de esta limitación, es sin embargo deseable llevar a cabo, con modestia y con un enfoque naturalista, un estudio de las sustancias en el ámbito de la creencia u opinión. Por mucho que la «filosofía natural» no constituya «ciencia» en el sentido fuerte del término. Es un planteamiento más modesto que el del racionalismo europeo, y que ha dado resultados mucho más efectivos que este: el minimalismo se ha demostrado más eficaz que el maximalismo. Y tampoco es que la falta de garantías absolutas por parte de las ciencias naturales le quite el sueño a Locke, pues considera que el conocimiento aproximado de las propiedades y características de las sustancias naturales, tal como se posee y se puede alcanzar, resulta suficiente para satisfacer los fines prácticos de la vida, que son la salud y la comodidad. No hay que pedirle peras al olmo, ni verdades últimas a la filosofía natural. Esta solo tiene que ser práctica y útil. *Just do it* («hazlo y punto») sería un lema actualizado de la actitud de Locke en este campo.

Como conclusión de este capítulo, debemos recordar lo ya dicho: que el conocimiento es, según Locke, el medio para distinguir la verdad y los principios morales ciertos del error y la falsedad, todo ello orientado a la consecución de una vida que responda al modelo religioso.

El gobierno liberado

> Si un hombre inocente y honesto está obligado a no abrir la boca y a abandonar todo lo que tiene, simplemente para no romper la paz, y tiene que ceder ante quien pone violentamente las manos sobre él, yo pediría que se considerase qué clase de paz habría en este mundo: una paz que consistiría en la violencia y en la rapiña, y que habría de mantenerse para beneficio exclusivo de ladrones y opresores.
>
> John Locke, *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil*, XIX.

Si bien Locke es conocido sobre todo como uno de los fundadores y principales exponentes del empirismo británico, su reflexión acerca de la política también significó una contribución decisiva al pensamiento de la época, como formulación del pensamiento liberal del momento.

Concepción lockeana del Estado

¿Por qué hemos decidido vivir en comunidad? ¿Por qué nos entregamos a una serie de normas y renunciamos a regirnos únicamente por nuestra propia voluntad? La respuesta de Locke puede parecer un tan-



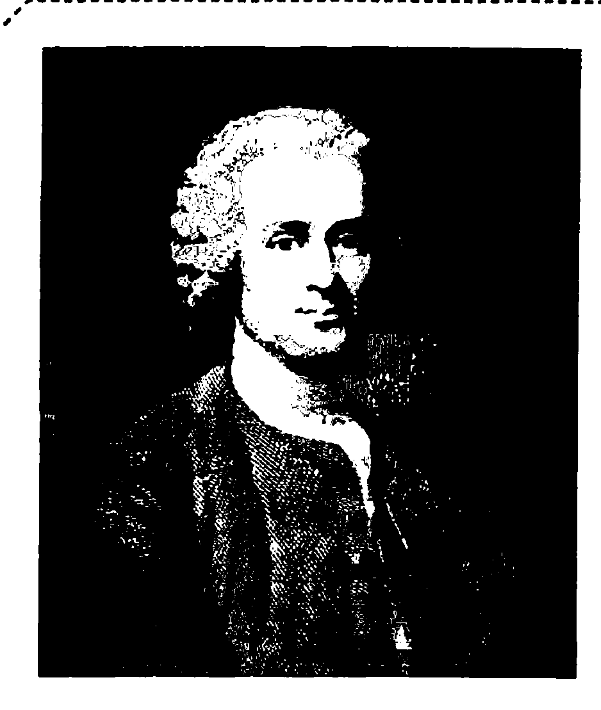
Grabado alegórico de 1689 que representa la Declaración de Derechos (*Bill of Rights*).

to paradójica: para ser libres. Los pensadores del siglo XVII se ocuparon también de esta cuestión, se preguntaron por el origen del gobierno civil y formularon teorías acerca de por qué formamos sociedades. Este interés generalizado pone de manifiesto que algo estaba cambiando, y que, en un tiempo de grandes convulsiones, se empezaban a cuestionar los fundamentos de la sociedad y las formas de gobierno tradicionales.

En este sentido, el contexto histórico en el que Locke escribió su obra política, *Dos tratados sobre el Gobierno Civil*, es fundamental para entender los problemas que trata y las soluciones que propone. Como vimos en el capítulo inicial, Locke nació bajo la dinastía de los Estuardo, que se caracterizó por una concentración absolutista del poder en el rey. Padeció la guerra civil y conoció el puritanismo de la República de Cromwell, para asistir más tarde a la restauración monárquica de los Estuardo, que, tras la muerte de Carlos II, trajo consigo una nueva concentración de poder bajo la figura de Jacobo II. No sería hasta 1688, con la Revolución Gloriosa y la coronación de Guillermo de Orange, cuando la corriente parlamentarista a la que se adscribía Locke se impondría al fin de manera estable. El siglo XVII inglés, fue, como hemos visto, escenario de grandes confrontaciones: entre el ab-

El contrato social

La cuestión de por qué vivimos en sociedad no era un tema nuevo en el siglo XVII. En los tiempos de la antigua Grecia ya se había planteado la cuestión de por qué los seres conviven y forman comunidades. La respuesta más extendida y elaborada fue la que dio Aristóteles, para quien el ser humano vive en sociedad por necesidad, porque esa es su inclinación natural. Para Aristóteles somos un *zoon politikón*, un animal político, que se define por su dimensión social y que necesita del contacto con el resto de seres humanos para desarrollarse. De manera que la *polis*, la ciudad griega, sería nuestro hábitat natural, aquel que nos permitiría superar nuestra indigencia congénita, en primer lugar, porque cuando nacemos no podemos valernos por nosotros mismos y, en segundo lugar, porque también de adultos necesitamos a los demás, pues solo en la vida comunitaria como ciudadano el ser humano se expresa tal y como es: un ser cívico y comunicativo. Si hubiera alguien capaz de evitar la vida en sociedad sería un animal o un Dios, pero no propiamente un ser humano. Esa es la concepción de Aristóteles, que implica una cierta bondad y una tendencia natural hacia la sociabilidad que no compartirán buena parte de los autores modernos, quienes conciben la naturaleza humana de forma más sombría. Thomas Hobbes es el paradigma de esta otra perspectiva: propone que para evitar que la parte cruel y egoísta que caracteriza al ser humano prevalezca, este debe someterse a la ley y al Estado. Tal gesto de subordinación implica la constitución de la sociedad y es de carácter voluntario, sin la necesidad que percibía Aristóteles. Se trataría de una decisión pactada, de ahí que hablemos de teoría contractualista. Ante el miedo y la inseguridad propios de un estado natural donde los humanos no se rigen por leyes cívicas, sino tan solo por sus pasiones, y en el que quedan a merced de los deseos de los demás, se decide traspasar el poder que tenemos como individuos a un Estado que nos garantice protección y que actúe como mediador entre nosotros y el resto. Cedemos nuestra libertad a cambio de



Rousseau, otro de los defensores del pacto social, tomará la vía lockeana para desarrollar su teoría del contrato social.

protección y seguridad. Aquí radica la diferencia principal entre Locke y Hobbes: para Locke esa transferencia de poder también nos libera, supone mucho más que someterse a los deseos de un mandatario, ya que los ciudadanos forman el Estado y por lo tanto pueden cambiar el orden político. Deben seguir la ley, lo cual les impide gozar de una libertad absoluta pero les permite tener una libertad efectiva. Rousseau, otro de los defensores del pacto social, tomará también esta vía que señala Locke para desarrollar su teoría del contrato social. El estado natural que describen los contractualistas, en el que los humanos se rigen según la ley de la naturaleza, es más una hipótesis explicativa que una condición histórica real en la que verdaderamente crean. No es que consideren que se dio realmente la firma de un contrato para vivir en sociedad, más bien se refieren a un acuerdo implícito que se manifestaría en distintas expresiones de la vida social.

solutismo monárquico y el parlamentarismo; entre el catolicismo, el anglicanismo y el protestantismo de raíz puritana; y, finalmente, entre los intereses económicos de la pujante burguesía, que demandaba más libertad económica y más comercio, y el proteccionismo y los monopolios de la corona y la nobleza. Estas confrontaciones determinarán los temas sobre los que escriba Locke: las relaciones entre monarquía y parlamento, la limitación de la religión a la esfera privada, los fundamentos de la obligación política, los límites en la obediencia de los ciudadanos al gobierno, y la defensa de la propiedad privada como un derecho natural de los hombres. El apego al devenir político de su tiempo hace de Locke un autor que, rompe con el estereotipo del filósofo como un ser aislado de la sociedad en la que vive, pero también dificulta, en ocasiones, la separación de las ideas políticas que apoya (las de la Revolución Gloriosa) de las explicaciones teóricas con las que intenta llegar a ellas. Algunas partes de su obra pueden leerse como una justificación casi apriorística de las formas de gobierno de la revolución triunfante. Uno de los conceptos clave en la controversia sobre el absolutismo es el de libertad. Las ideas de Locke al respecto suelen confrontarse con las de Hobbes, otro pensador clásico de la teoría contractualista (es decir, la teoría que explica el surgimiento del Estado como un pacto social entre los seres humanos; *véase* recuadro de pág. 85). Ambos comparten el uso de conceptos teóricos similares (contrato social, estado de naturaleza, concepción individualista del hombre, etc.), pero, como veremos en las páginas siguientes, llegan a conclusiones completamente opuestas.

Los defensores del modelo de Estado absolutista, como Hobbes, creen que la libertad sin ataduras que tenemos en el estado de naturaleza (la situación social hipotética anterior a la creación del Estado) nos lleva a cometer maldades, y que, en consecuencia, esa libertad debe ser abolida. Su visión del ser humano es eminentemente pesi-

mista: una sociedad sin ley y sin autoridad llevará de forma irremediable al miedo, a la lucha constante de todos contra todos, al caos. Su célebre frase «el hombre es un lobo para el hombre» es el mejor resumen de su concepción del ser humano. Si en el estado de naturaleza prevalece el más fuerte, lo más conveniente será establecer de entrada quién es, y delegar en él la tarea de impartir justicia e imponer un orden. Se fija así la figura del rey, que será quien concentre y administre el poder del Estado, y gestione, por lo tanto, la libertad de sus súbditos. De esta manera las disputas entre sus inferiores podrán remitirse a una instancia superior, que será la que ejerza como juez y dictamine los castigos a voluntad. En definitiva, de lo que se trata es de suprimir la ley de la selva y situar al Estado como garante de un orden regulado, rígido y seguro que garantice el bien de la población. Los seres humanos deciden, en resumen, renunciar a su libertad individual a cambio de la seguridad que les conferirá esa nueva figura que goza de poder absoluto y requiere de su obligada obediencia. La igualdad entre súbditos se consigue creando una desigualdad máxima entre estos y el gobernante. En el peldaño más bajo tenemos a los siervos obedientes; en la cúspide, al rey que los gobierna.

Locke, aunque acepta que es primordial establecer una figura de mediación en la sociedad, se encarga de refutar todo el entramado teórico absolutista: tanto la tradicional justificación divina del poder real, como la concepción más moderna de Hobbes, que racionaliza su defensa como mejor forma posible de gobierno. La libertad política, tal y como Locke la desarrolla en el *Segundo Tratado*, no consiste desde luego en hacer lo que a cada cual le apetezca, ni implica estar sometido a un poder absoluto y arbitrario. Si queremos gozar de una libertad real, esto es, de una libertad limitada pero efectiva, debemos ceder parte de los privilegios que tendríamos en ese hipotético estado de naturaleza. El estado de naturaleza de Locke ofrece una visión

menos devastadora de la naturaleza humana que el de Hobbes. En cierto modo, Locke representa el optimismo constitucionalista de la Revolución Gloriosa. Concibe que, incluso antes de la formación del gobierno y las normas positivas, los humanos se rigen por una ley natural. Se trata de una ley justa y universal, procedente de la naturaleza misma, que los humanos podrían llegar a olvidar cegados por las pasiones y las injerencias externas, pero que la razón puede descubrir o redescubrir. De los derechos naturales de los que gozan todos los individuos (que básicamente son el derecho a la vida, a la libertad y a la posesión de bienes) se derivan los preceptos morales, como no matar, no violar o no robar. Esta ley natural que Locke defiende en sus dos tratados políticos sería la manifestación de la voluntad de Dios, que en este caso actuaría como un sabio legislador, al facilitarnos una norma con la que regirnos desde el principio, incluso en una situación pre-política. El estado de naturaleza de Locke está regido por estas leyes naturales, y, en consecuencia, parte de una visión mucho más pacífica de la convivencia que en el caso de Hobbes. Sin embargo, especialmente a medida que las comunidades sociales de este estado de naturaleza crecen y sus relaciones se vuelven más complejas, pueden aparecer controversias, asociadas normalmente a la propiedad de los bienes. Dado que en el estado de naturaleza no hay jueces imparciales y todo el mundo tiene derecho a ejecutar la ley natural, es fácil imaginar que, siendo cada uno juez y parte, se pueda cuestionar la parcialidad de muchas de las decisiones, y que esto provoque una escalada de conflictos que perturbe la paz del estado de naturaleza y lo transforme en un estado de guerra. Lo que para Hobbes era algo



La llegada al poder de Guillermo III de Orange en 1689 completó la reforma inglesa.

El Leviatán



Portada del *Leviatán* en una edición de 1651.

En 1651, poco después de que Cromwell tome el poder, Hobbes publica su gran obra: *Leviatán*. Es habitual relacionar los nombres de Hobbes y Locke, debido a que comparten un marco de reflexión común. Sin embargo, como hemos visto en las páginas anteriores, las diferencias entre ambos son más que notables. En el *Leviatán* Hobbes presenta una concepción cruda y negativa de la naturaleza humana, cuyo egoísmo y desconfianza llevaría a una vida corta y miserable en el estado de naturaleza. Para superar su penosa situación los humanos habrían acordado crear el Estado, que ejercería un poder absoluto sobre ellos a cambio de garantizarles la paz y la seguridad. La sumisión a ese todopoderoso artificio social (el Leviatán) corrige para Hobbes la tendencia natural humana a una libertad desordenada y cruel. En Locke, algo más optimista, la ley natural sirve como atenuante a esa situación inicial de precariedad.

Si, siguiendo el símil de su célebre frase «el lobo es un lobo para el hombre», según Hobbes los lobos acuerdan someterse al mando de un lobo superior y más poderoso (el rey absolutista) para garantizar su propia supervivencia, para Locke los lobos pueden llegar a claudicar al poder de la manada, que se rige por unas leyes que los afectan a todos por igual. El poder del monarca tiene que ser absoluto, según Hobbes, pero aun así surge por acuerdo: el conjunto de individuos decide subyugarse y no hay intervención divina alguna que justifique la legitimidad de la corona. El poder del rey le permitiría establecer sanciones y castigos, puesto que para Hobbes el miedo es el único medio que lleva a los súbditos a obedecer la ley.

consustancial al estado de naturaleza (libertad igual a conflicto), para Locke es simplemente una posibilidad que va en cierta manera asociada a la complejidad del entramado social, y que puede darse tanto en un estado pre-político como en una sociedad ya articulada políticamente. La diferencia es, precisamente, que el Estado, con su poder coercitivo, su cuerpo de leyes positivas y sus jueces imparciales, va a permitir sofocar esas situaciones y evitar el estado de guerra. Es en este punto en el que el razonamiento de Locke nos lleva al pacto social: los individuos, mediante un consenso libre, acuerdan la creación de un juez imparcial y limitado que garantice sus derechos naturales, y que debe estar a su vez sujeto a la ley natural. Se trata, pues, de renunciar en parte a la libertad y someternos a unas leyes acordadas para poder servirnos de las libertades que nos corresponden sin trabas ni miedos. Consensuamos como sociedad transferir el ejercicio de la ejecución de las leyes naturales a un Estado para poder ser verdaderamente libres, para poder ejercer realmente nuestras libertades naturales, que no estarían garantizadas sin ese orden.

Ahora bien, ¿qué forma debe tomar este Estado que nos saca del estado de naturaleza para garantizar el ejercicio de nuestros derechos naturales? Locke considera que, si la sociedad se constituye para preservar a sus integrantes, no tiene sentido que esa seguridad los maniate. El pueblo puede derrocar al Leviatán (*véase* recuadro de la izquierda), aunque eso no significa que pueda ni deba ir contra sí mismo. La ley es lo que permitirá a las sociedades mantenerse libres, de manera que lo principal es impartir justicia de un modo que no penalice al infractor más de lo necesario, ni compense a la víctima menos de lo que merece. La ausencia de arbitrariedad y la proporcionalidad son dos de las bases del sistema legislativo que traza Locke.

Contra el absolutismo

Una de las características principales de la monarquía absolutista es que el monarca ordena y los súbditos obedecen. Carentes de voz y voto, los siervos no intervienen en modo alguno en la toma de decisiones, y no hacen otra cosa que cumplir con lo que se les manda, sean decisiones justas para ellos o no. No tienen una entidad propia, están al servicio de un señor que puede preocuparse por ellos o ignorar completamente su sufrimiento. En este modelo de Estado los reyes encarnan una postura paternalista: tratan a los gobernados como si fueran niños que precisan de su guía y ordenanza; los súbditos están a su merced y solo pueden plantearse la rebelión o el sometimiento. Locke se opone a esta forma de entender la política. Considera que en una monarquía absoluta, por muy bienintencionada que sea, por muy válido y honrado que sea el rey, los súbditos siempre serán esclavos. Para él, el gobierno civil no se puede equiparar con la relación familiar de padre-hijo; la manera en la que se estructura un Estado ha de ser necesariamente más compleja.

Esta tesis que establecía una analogía entre el Estado y la familia (y que a veces parece que no ha sido aún superada) fue desarrollada en los tiempos de Locke por sir Robert Filmer, en *Patriarcha and other Works* (1640). Cuando Locke analiza este tipo de argumentos, empieza por señalar que la figura del padre no es la única que acompaña e influye a los niños, sino que también hay una madre que los cuida, educa y alimenta con el mismo o mayor empeño. Incluso destaca que esa dedicación suele ser superior, pues observa que el padre acostumbra a pasar menos tiempo en casa. A diferencia de la visión patriarcal de la época, Locke fortalece el papel en la sociedad de las mujeres, a las que tiene en cuenta como personas independientes, no definidas tan solo por su rol de esposas y madres. Valga el siguiente fragmento del *Segundo Tratado* como muestra de ello: «El padre de familia no


Patriarcha:
OR THE
Natural Power
OF
KINGS
LONDON,
Printed, and are to be sold by

Edición de *El Patriarca*, de sir Robert Filmer.

tiene poder legislativo sobre la vida y la muerte de ninguno de los miembros familiares, ni tiene tampoco ningún poder que la madre de familia no pueda ejercer con el mismo derecho que él». Si bien es cierto que al igual que muchos de sus contemporáneos considera al hombre más «capaz y fuerte» que la mujer, también dice que esta no queda subyugada al hombre en el matrimonio y que debe tomar sus propias decisiones dentro de esa unión, incluso la de separarse y poner fin a la relación si es preciso. Asimismo defiende que, de la misma forma que el padre, la madre puede imponer su criterio para decidir el tipo de educación que reciben los hijos. Vemos, pues, que la teoría paternalista de la formación del Estado hace aguas desde el principio, porque solo tiene en cuenta a uno de los progenitores.

Lo que pretenden los absolutistas con el concepto de la relación paterno-filial es que la monarquía absoluta sea percibida como un gobierno natural, como un paso lógico en la constitución de la sociedad: el adulto obedece al rey tal y como de niño obedecía a sus padres. Pero, ¿en qué se sustenta el poder del rey? ¿Estamos seguros de que realmente es un poder de la misma naturaleza que el que ejercen los padres

sobre sus hijos? Locke ve claro que no es así. El poder paternal surge del deber que tienen los padres hacia sus hijos, según el cual han de cuidarlos y mantenerlos hasta que sean capaces de valerse por sí mismos, mientras que el poder por el que gobierna el rey no implica este supuesto. La superioridad de los padres está fundamentada en la debilidad e indefensión propia de la etapa infantil, pero el gobernante no puede aceptar que nos quedemos en esa etapa para siempre, ya que en lugar de garantizar nuestro bien estaría deseando nuestra sumisión, e impediría que nos desarrolláramos. ¿De qué serviría la educación entonces si lo que se persigue, al fin, es producir esclavos? Dicho de otro modo: el poder paternal es deber paternal, es algo natural, mientras que el poder del rey absolutista es político. De ahí que la legitimidad del rey no pueda apoyarse en tesis paternalistas. Locke no admite que se nos pueda seguir tratando como a niños después de alcanzar la mayoría de edad.

Es cierto que, en ocasiones, el padre de familia puede convertirse en el cabecilla de una comunidad, puesto que es muy probable que los hijos, una vez adultos, lo escojan como líder por ser el más experimentado y sabio del grupo. Y sin embargo, aunque se estaría prolongando un vínculo anterior, la relación entre el padre y los hijos ya no sería de la misma naturaleza. Además, esta nueva autoridad habría sido otorgada por los hijos, que cederían voluntariamente sus derechos y decidirían seguir obedeciendo a quien hasta entonces ha cuidado de ellos. Es precisamente esta entrega del poder político de un grupo de personas a una sola lo que saca a los seres humanos del estado de naturaleza. El hecho definitorio de la creación de un Estado es «el establecimiento de un juez terrenal con autoridad para decidir todas las controversias y para castigar las injurias que puedan afectar a cualquier miembro del Estado».[2] Este juez, apunta Locke, no deberá sobrepasarse en sus

2 Locke, J., *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil.*

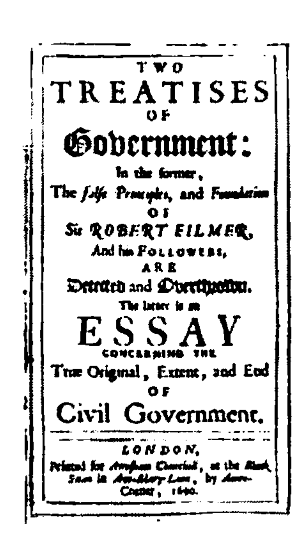
funciones y deberá respetar el derecho natural. Pese a que el monarca absoluto puede realizar esa tarea de mediador, Locke cree que difícilmente ejercerá su poder de forma neutral y proporcionada, ya que no hay elemento alguno que pueda frenarlo ni que controle sus acciones. Un ejemplo como el anterior, en el que se acepta la continuidad del protector que los individuos tenían en la infancia, no puede servir para justificar la figura del monarca absolutista. La cesión que hacen los hijos en esa situación es libre; se trata de un gesto voluntario y, por lo tanto, debería ser reversible. Con los súbditos de las monarquías, según advierte Locke, no sucede lo mismo, ya que no tienen alternativa, ni vislumbran emancipación alguna si no es derrocando al rey. Cabe decir que tampoco bastaría con eso, ya que sustituir a un rey absolutista que es injusto o arbitrario por otro no soluciona nada: el peligro de que la situación vuelva a degenerar por culpa de las veleidades o los abusos del nuevo monarca es inherente al propio Estado absolutista. Por ello dirá Locke que «la monarquía es incompatible con la sociedad civil, debido al poder absoluto y a la inmunidad del príncipe».[3] Si nos unimos para protegernos y decidimos investir a alguien con toda la fuerza de la sociedad para que se encargue de que esa unión funcione, no puede ser que no podamos protegernos del más poderoso. A esto Hobbes objeta que es mejor estar en manos de uno que lo tiene todo que en manos de muchos que lo quieren todo. Y Locke le rebate argumentando que el rey también es un ser humano, tan lobo para los hombres como el resto, y nada garantiza que esté libre de los vicios ni de la maldad de la que nos tiene que proteger, por lo que sería mejor no concentrar todo el poder en un solo individuo. No sirve de nada que todos se sometan a la ley si queda eximido de ella alguien que, además, concentra toda la fuerza del Estado y es, por tanto, capaz de infligir el mayor daño.

3 Íbid.

Para Locke el poder legislativo no debe recaer en una sola persona (por lo que respecta al poder ejecutivo sí acepta esa posibilidad, siempre que el pueblo así lo decida). Considera a la monarquía como un gobierno simple, propio de tiempos sencillos, en los que el rey, más que un gobernante, es una especie de capitán de ejército. Se trata de una forma de gobierno, por lo tanto, válida para tiempos de guerra, pero no para gestionar las libertades de los gobernados. Cuanto más control puedan ejercer las leyes sobre el gobernante, cuantas más realidades se puedan confrontar y poner en común en el seno del gobierno, tanto mejor. Locke está convencido de que la vía parlamentaria es la mejor opción, y que siempre será más seguro que las leyes las dicte un grupo de personas en vez de una sola. Tener a un conjunto de legisladores reducirá el riesgo de que los intereses particulares entren en conflicto con las decisiones políticas de estos. La elección de los legisladores es, por lo tanto, fundamental; no pueden ser unos meros títeres impuestos por el rey de turno, sino que tienen un poder autónomo, y su legitimidad emana del consenso de la mayoría social, no del nombramiento de una autoridad ejecutiva como el monarca. Es el peaje que hay que pagar cuando se pasa a formar parte de una comunidad, «cada uno está obligado, por consentimiento, a someterse al parecer de la mayoría».[4] Esta defensa del poder de la mayoría es una de las mejores aportaciones de Locke a la constitución de los Estados modernos, en los que el consenso del pueblo es lo que constituye y da vida a la sociedad civil. Aunque algunos aspectos de su obra nos puedan parecer precursores de las democracias liberales actuales, también conviene aclarar que Locke es más un teórico del consenso que de la democracia tal y como la entendemos hoy en día. Su teoría es bastante ambigua, por ejemplo, en lo que respecta al sufragio: en

4 Ibid.

algunas de sus secciones puede interpretarse que opta por el sufragio universal, pero otras pueden llevarnos a creer que opta por un sufragio restrictivo. Tampoco se detiene en una descripción detallada de las características de los órganos de gobierno. Podríamos decir que en muchos aspectos es más un filósofo de su tiempo que un filósofo adelantado a su época.



TWO
TREATISES
OF
Government:
In the former,
The false Principles, and Foundation
OF
Sir ROBERT FILMER,
And his Followers,
ARE
Detected and Overthrown.
The latter is an
ESSAY
CONCERNING THE
True Original, Extent, and End
OF
Civil Government.

LONDON,

Edición de 1690 de los *Dos Tratados sobre el Gobierno Civil.*

El hecho de que, como se ha comentado más arriba, Locke no se oponga al gobierno (poder ejecutivo) de un solo individuo no invalida lo defendido por él sobre el poder legislativo. Locke ataca la tiranía que supone la monarquía absolutista, pero no es antimonárquico. Cree firmemente que las leyes no pueden depender de una única persona. Para evitar tentaciones y que se hagan leyes convenientes y a medida, mantiene que la mejor forma de organización del poder legislativo es la creación de asambleas. El propósito de estas agrupaciones sería la redacción de las leyes, y, una vez aprobadas estas, podrían disolverse. Los legisladores volverían entonces a ser ciudadanos sin más poder que el que tenían antes del proceso legislativo. Esto supone que los que establecen las leyes no están al margen de la sociedad, ni gozan de mayores privilegios, ni legislan para el beneficio de unos pocos, sino para todos, porque ellos mismos están incluidos dentro del grupo de los gobernados.

Muchos de los aspectos de su pensamiento nos resultan hoy familiares: la preeminencia de la mayoría en las decisiones políticas, el rechazo de la tiranía, la defensa de las libertades, una justicia imparcial... Son valores que entraban en conflicto con la realidad de muchos

Estados europeos del siglo XVII, y en particular con la historia reciente de su propio país. Son valores, también, que se mantienen vigentes en la actualidad, y esa es parte de la grandeza de Locke.

Estado público, Iglesia privada

Una vez vencido el gobierno absolutista, Locke encuentra otro enemigo al que hacer frente: la intolerancia religiosa. Es muy consciente del dolor que los enfrentamientos religiosos han causado en Europa; la Guerra de los Treinta Años todavía está reciente. Además, la lucha entre católicos y protestantes, que había roto la unidad del cristianismo, seguía viva en Inglaterra. La influencia de las distintas iglesias en la vida social de la época era enorme, y si algo podía hacer tambalear una idea política era la religión. Locke, que ha sido testigo de los problemas causados por las desavenencias religiosas, vuelca todos sus esfuerzos en teorizar por qué es aconsejable que la religión no interfiera en los asuntos públicos y se mantenga dentro de la esfera privada. Postula una idea muy actual según la cual cada uno puede seguir el credo que le parezca mientras no perjudique a los demás. El *Ensayo sobre la Tolerancia* y la *Carta sobre la Tolerancia* son una muestra de esa preocupación. Son textos cortos, de lectura amena, que constituyen una vía perfecta para introducirse en el pensamiento político de Locke. Hay que advertir, sin embargo, que la tolerancia que propone es, por decirlo de alguna manera, menos tolerante que la nuestra; podríamos calificarla de tolerancia pre-contemporánea.

Para Locke, debemos tolerar todas las opiniones religiosas que no perjudiquen a la sociedad y al Estado, pero manteniendo siempre al Estado por encima, ya que es este el que garantiza la libertad del individuo. Sin embargo, algunas religiones lo que pretenden es perjudicar

al Estado, y a esas se las debe penar: en el punto de mira de esta afirmación se encuentra el catolicismo.

Según su posicionamiento, ni ateos ni católicos deben ser tolerados como el resto de creyentes. Entiende que unos no lo merecen por no respetar el referente último de todas las cosas, que sería Dios, y los otros porque ponen las directrices marcadas desde Roma por encima de las del gobierno inglés. Recordemos que los católicos se enfrentaban a los anglicanos (que constituían la religión del Estado británico con la que simpatizaba Locke). Se puede decir que la suya es una tolerancia interesada, lo cual, pese a todo, siempre será preferible a un radicalismo sin miramientos. Argumenta su firmeza anticatólica diciendo que rinden pleitesía al Papa de Roma y que, por lo tanto, en lugar de tomar partido por el gobierno de su país obedecen al jefe de un estado extranjero.

En el fondo, Locke busca el justo medio; huye de radicalismos, no quiere ni súbditos ni bárbaros, y para él la ley se erige como garante de su posición intermedia, en la que no cabe ni una obediencia ciega ni la libertad absoluta. Tras esta moderación subyace la siguiente justificación epistemológica: si uno ni siquiera puede estar seguro de su conocimiento de la naturaleza, ¿cómo va a estarlo de sus ideas políticas? Por ello, Locke considera que es preferible elegir aquellas opciones que dejan más espacio de libertad, pues el debate y la contraposición de pareceres enriquecerán a la sociedad. La ley será el marco que delimite el espacio en el que cada opinión puede expresar su validez y por ello hay que respetarla, porque supone la garantía de las libertades individuales. Debe haber un convencimiento referido al sistema mismo, no a la figura que ostenta el poder. Hay que obedecer a la ley, no a la voz del líder. La idea es que si se sigue al gobernante es porque este acata las leyes. Es llamativo y significativo que esa postura tan antiautoritaria sea la de un creyente como él. Pese a sus convicciones religiosas, entendía que la autoridad política era algo que emanaba del

consenso, no del poder de Dios. Al Estado laico de Locke no le hacen falta profetas ni religiones que le otorguen autoridad, pues saca su fuerza de una ciudadanía libre.

Pese a su ataque contra los católicos (y contra ateos y musulmanes), acaba lanzando un mensaje que aboga por la respuesta pacífica, aunque está convencido de que si los católicos obtuvieran el poder negarían a los demás la libertad que piden para sí. Locke, más que defender la tolerancia plena tal y como la entendemos hoy, lo que propugna es la no represión; está en contra del uso de la violencia. Su oferta de diálogo es parte esencial de su discurso; no solo del político, sino también del epistemológico. Locke pone además todo su empeño en construir una propuesta más justa para todos, llegando a valerse incluso de argumentos religiosos; sostiene que la violencia va contra la doctrina cristiana, afirmación que le lleva a oponerse a la idea de que tenga que haber una uniformidad religiosa en Inglaterra. Sabe que la homogeneidad solo se lograría con el exterminio, y cree que ninguna religión debería estar conforme con tal barbarie.

Por el bien de la concordia insta a todas las Iglesias a regresar al origen del mensaje cristiano, a aquellos puntos comunes que pueden aglutinar a las distintas facciones en conflicto, puesto que no acepta bajo ningún concepto que se use la religión para atacar. Consciente de las controversias que suscita la religión, se propone fijar claramente sus límites respecto al Estado. Locke no quiere dejar atisbo alguno de duda: «para que ninguno pueda engañarse a sí mismo ni a los demás bajo pretexto de lealtad y obediencia al príncipe, o de ternura y sinceridad para con el culto a Dios, estimo necesario, sobre todas las cosas, distinguir con exactitud las cuestiones del gobierno civil de las cuestiones de la religión, y fijar las debidas fronteras que existen entre la Iglesia y el Estado».[5]

---

5 Ensayo y Carta sobre la Tolerancia.



Estatua de John Locke en los jardines de Burlington, en la entrada a las oficinas de la Universidad de Londres.

El Estado que propone Locke es garantista: se trata de una organización diseñada para dar a la sociedad aquello que le permite constituirse como tal y asegurar su continuidad. La Iglesia quedaría dentro del ámbito particular. Según la concibe «es una asociación libre de hombres unidos con el objetivo de rendir públicamente culto a Dios del modo que ellos creen que le es aceptable para la salvación de sus almas».[6] La religión responde a una creencia individual, interna, aun-

[6] Íbid.

que se manifieste de manera pública y sea compartida por varios. Recalca que se trata de una asociación libre y voluntaria (nadie nace perteneciendo a una determinada Iglesia), lo que la diferencia de la pertenencia a un Estado, del que formamos parte a través del legado que nos ceden nuestros padres. El principal poder de la religión según Locke está en su potencial de seducción, mientras que el poder básico del Estado radica en su capacidad de coacción. El elemento crucial en esta distinción es el uso de la fuerza. El gobierno es el que dispone de la fuerza y el que tiene el deber de utilizarla cuando es necesario, esto es, cuando tiene que impedir la pérdida de cualquiera de los bienes de sus ciudadanos, ya sea su vida, su libertad o sus posesiones. El gobierno no debe ocuparse de salvar el alma de sus gobernados; esa es una cuestión privada. El Estado tiene que ayudarnos a ser libres, mientras que la religión sería una expresión entre otras de esa libertad en el terreno personal.

La exclusividad en el uso de la fuerza como característica definitoria del Estado también es un hallazgo destacable de Locke. Nuestro autor insiste mucho en que la Iglesia, en cambio, no estaría legitimada a usar violencia alguna, así como tampoco puede intervenir en la gestión de los bienes civiles. Pertenecer a una Iglesia no sitúa a un ciudadano por encima de otro, ni le da derecho a atentar contra sus bienes civiles. Por encima de la pertenencia a la fe católica, anglicana o protestante, se es ciudadano de un Estado. Incluso en el caso de que la persona que ostente el poder pertenezca a una de las confesiones, este hecho no debe llevarle a beneficiar a la Iglesia de la que es miembro. El gobernante no debe aprovechar su posición de influencia para otorgar privilegios a un determinado credo, ya que, dice Locke, el gobierno no está capacitado para dar nuevos derechos a la Iglesia, como tampoco la Iglesia le puede dar al gobierno un mayor poder que el que ya tiene. La legitimidad y la fuerza le

vienen dadas al Gobierno por la defensa que hace de los bienes de los ciudadanos, por eso se constituye, no por apoyar determinadas creencias. Sus lecciones son un buen antídoto contra el fanatismo religioso: «Ni seguridad, ni paz, ni, mucho menos, amistad, pueden establecerse o preservarse entre los hombres mientras prevalezca la opinión de que el dominio está fundado en la gracia y que la religión ha de ser propagada por la fuerza de las armas».[7] La autoridad de los líderes religiosos no puede ser política; sólo la tienen, y solo pueden ejercerla, en su ámbito, el eclesiástico. Lo que sí defiende es que los clérigos propaguen un mensaje de paz y tolerancia que ayude a crear un clima de entendimiento y concordia entre las distintas religiones. Con el apoyo de los máximos representantes de la Iglesia, y sin intromisiones, el Estado lo tendrá más fácil para cumplir con sus obligaciones. Los actos de fe, sin embargo, deben darse en la esfera privada, sin inmiscuirse en los asuntos públicos.

Se puede adivinar la contrapartida: el Estado nada tendrá que decir sobre los artículos de fe mientras estos no dañen a la sociedad ni a sus individuos. No obstante, lo que no puede permitir el Estado es que, en pro de la libertad religiosa, se lastimen los bienes de alguien. La separación entre el Estado y la Iglesia, tal y como la expone Locke en el *Ensayo* y la *Carta de la Tolerancia*, debería ayudar a superar la mayoría de los enfrentamientos del pasado, ya que un Estado independiente remite a una ordenación que está más allá de cualquier credo y a la que, por lo tanto, todos se podrían acomodar. Dividir la vida entre los asuntos públicos y los privados, circunscribiendo el radio de acción de la religión a estos últimos, permitirá mitigar buena parte de los conflictos que habían sacudido a la sociedad hasta entonces.

---

[7] John Locke. Ensayo y Carta sobre la Tolerancia, pg. 76.

El imperio de la ley

Hasta ahora hemos visto cómo Locke proponía superar las prerrogativas de las que habían gozado la corona y el clero. Eliminados esos privilegios, e igualados todos ante la ley, veremos a continuación cómo Locke se propone dotar al nuevo cuerpo legislativo de la efectividad y la seriedad necesarias para impartir justicia.

Ante todo, surge el problema de saber quién debe ocuparse de elaborar las leyes, algo capital pues «no hay poder más alto que el de dictar leyes»[8]. Según quién hace las leyes podemos distinguir entre tres tipos de Estados: democracia (gobierno del pueblo), oligarquía (gobierno de algunos) y monarquía (gobierno de uno). El orden democrático es el que le parece el más justo y adecuado. Esto se debe a que Locke considera que alguien que se debe a los intereses de la mayoría y que no puede eternizarse en el cargo probablemente cumplirá mejor con su cometido legislativo que aquellos que defienden intereses particulares y tienen el puesto asegurado. Por otra parte, un poder que surge del pueblo no puede ser usado en su contra, ya que aunque el poder de los legisladores sea enorme, tiene un límite claro: el de asegurar el bien de la sociedad. Como su objetivo es la preservación de una comunidad, nunca podrá destruir ni perjudicar de forma consciente a aquellos a los que tiene por imperativo proteger. El poder legislativo siempre debe tener en cuenta los intereses del pueblo. Si los ciudadanos han renunciado a parte de su libertad para salir del estado de naturaleza, ha sido bajo cierta garantía: la promesa de paz, seguridad y prosperidad. De hecho, según Locke un Estado que fuera en contra de sus ciudadanos quedaría inmediatamente deslegitimado; se consideraría roto el contrato social por el que ostentaba el poder, y la

8 *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil.*

vuelta al estado de guerra pondría a sus ciudadanos, como veremos en el siguiente apartado sobre el derecho a rebelión, en situación de construir un nuevo pacto social. El argumento de que el mal gobierno de Jacobo II había quebrado el pacto entre el rey y el pueblo es precisamente el que usaron los partidarios de la Revolución Gloriosa para justificar su destronamiento, lo que nos sirve de ejemplo sobre cómo el contexto político del período va íntimamente ligado a las teorías políticas de Locke.

Por supuesto, la protección del gobierno tiene un precio que va más allá de la renuncia de los individuos a ejecutar la ley natural por mano propia. El Estado necesita recursos para financiar su estructura y poder ofrecer a los ciudadanos los beneficios que le reclaman. Locke tenía claro que los impuestos eran necesarios. Reconocía que «es verdad que los gobiernos no pueden sostenerse sin grandes gastos, y que aquellos que participan de la protección gubernamental deben contribuir de su propio bolsillo al mantenimiento de los mismos».[9] Si todos estamos obligados a pagar impuestos es porque todos formamos el Estado y podemos gozar de las ventajas que implica pertenecer a él. Locke considera que la recaudación de los impuestos también debe someterse a la aprobación general. Si la mayoría de ciudadanos decide que hay que recaudar impuestos para dedicarlos, por ejemplo, a garantizar una sanidad universal, los que no estén de acuerdo deberán acatarlo, porque viven bajo un Estado regido por un gobierno civil.

Las leyes no pueden caer en contradicciones y deben potenciar los derechos de los individuos de tal manera que no entren en conflicto con las necesidades de la mayoría. El poder legislativo, a pesar de ser

[9] Íbid.

el punto central de la propuesta política de Locke, no tiene un poder ilimitado. Las mismas leyes naturales que valían para el estado de naturaleza siguen teniendo vigencia en el Estado lockeano, y limitan tanto la actividad legislativa como la ejecutiva.

Aunque la separación de poderes tal y como la conocemos en la actualidad (legislativo, ejecutivo y judicial) fue formulada por Montesquieu medio siglo después, también para Locke, como buen crítico del absolutismo, fue una preocupación esencial evitar la acumulación de poder en cualquier órgano del Estado. La formulación de Locke atribuía la facultad legislativa, como hemos visto, a asambleas temporales convocadas regularmente, que se disolvían una vez cumplida su función. Para salvaguardar las leyes y asegurar su cumplimiento es preciso un poder que esté siempre activo y vigilante: el poder ejecutivo. Aquí es donde encaja la figura del monarca. El poder ejecutivo, que en la teoría de Locke incluye también lo que hoy entendemos como judicial, puede estar encabezado por una única persona, y debe estar siempre activo, puesto que, si bien no es preciso que se estén promulgando leyes cada día, sí debemos asegurarnos siempre que las que hay se cumplan. El poder ejecutivo estará sometido al legislativo, de manera que si comete algún abuso, el segundo tendrá que volver a actuar para ponerle freno. Además Locke habla de un tercer poder, al que llama federativo, y que sería el encargado de establecer relaciones exteriores con otros Estados (esta función la asume en los Estados actuales el poder ejecutivo). Este es el entramado del que se desprende la concepción moderna y liberal que tiene Locke del Estado: un mecanismo que responde a las necesidades de los ciudadanos, que les deja margen de actuación, garantizando su libertad y permitiendo que puedan cambiar a sus gobernantes, a los que somete al control de una ley que ha sido redactada por una representación de todos los estamentos sociales, para preservar así su legitimidad. Muchas de es-

tas ideas liberales, que defienden un orden gubernamental garantista, abierto a la participación ciudadana y que, pese a asegurar la vida en común, mantiene el respeto por el individuo, las veremos recogidas en el espíritu de las futuras Constituciones de los nuevos Estados.

El derecho a la rebelión

Otra de las aportaciones notables de Locke al pensamiento político es la justificación teórica de la desobediencia y la rebelión.

Ya hemos visto que Locke se adscribe a la tradición contractualista, y que por lo tanto apuesta por el acuerdo como base para el surgimiento de la sociedad, por encima de la coacción y la violencia. Por ello, «ningún gobierno puede tener derecho a la obediencia de un pueblo que no ha dado su libre consentimiento».[10] La conquista no da derecho: si una fuerza extranjera nos invade y quiere someternos, nosotros podemos defendernos y resistir, porque no consentimos su injerencia. Si ante la arbitrariedad de los poderosos podemos invocar la protección de la ley, y la ley obtiene su fuerza y legitimidad del consenso del pueblo, es que hemos dejado de ser súbditos. ¿Qué clase de individuo es el que tiene en mente Locke? Nos presenta a un ciudadano libre y responsable. El Estado moderno no está hecho y fijado para siempre, de una vez por todas. Las situaciones cambian, las opiniones varían y surgen nuevos peligros que precisan de nuevas soluciones. La estructura de Estado de Locke establece ciertas piezas irrenunciables como base (separación de poderes, independencia respecto a la Iglesia y supremacía del Parlamento), pero los mecanismos que la hacen posible no impiden que sea un en-

10 Ibid.

tramado adaptable. Tampoco evitan que sea corruptible. Si el sistema se pervierte, esto es, si se deja de dar respuesta a las necesidades de protección de los individuos, el poder político vuelve al pueblo, como si de una vuelta al estado de naturaleza se tratara, y el pueblo tiene libertad para elegir una nueva forma de gobierno. Como la legitimidad del Estado surge del consentimiento del pueblo y debe fundamentarse en el buen uso de las instituciones, de acuerdo con las leyes naturales y con la garantía de los derechos y libertades de sus ciudadanos, si los legisladores o los gobernantes no hacen bien su trabajo, si el poder ha sido violentado y se accede a él de forma inapropiada, Locke establece que el pueblo tiene el derecho a hacer frente a ese conflicto.

Traspasar la frontera de las propias asignaciones no está al alcance de nadie dentro de la sociedad: «exceder los límites de la autoridad asignada a cada cual es algo a lo que no tiene derecho ni el gran ministro ni el pequeño funcionario; y no pude justificarse ni en un rey ni en un alguacil».[11] Todos iguales ante la ley.

Si el gobierno no cumple y degenera en su acción contra los que lo mantienen y contra el ideal por el que fue erigido, hay que evitar que siga actuando. De hecho, lo ideal sería cortar la corrupción del sistema antes de que la situación sea insostenible: «Los hombres no pueden estar jamás seguros de impedir la tiranía si no tienen medios de evitarla antes de estar completamente sometidos a ella. Por lo tanto, no solo es que tengan derecho a salir de un régimen tiránico, sino que también lo tienen para impedirlo».[12]

11 Íbid.
12 Íbid.

La rebelión, sin embargo, sólo puede darse en situaciones excepcionales. Si un político traspasa una sola vez esa línea en la que se cree por encima de la ley, ya queda invalidado para ejercer sus deberes, así de claro.

El derecho del pueblo a enfrentarse a un mal gobierno no supone entregar el Estado a los vaivenes de la opinión pública. Incluso ante situaciones de degradación política manifiesta a la gente le cuesta intentar cambiar las cosas. Locke reconoce que es complicado sublevar al pueblo, y que sacarlo del régimen al que se ha habituado no es tarea fácil por perniciosa que se haya vuelto la situación; se tiene que llegar a un extremo insostenible para que se enfrente al *status quo*. Pero si el Estado persiste en su degradación, el levantamiento será inevitable: «Cuando al pueblo se le hace sufrir y se encuentra expuesto a los abusos del poder arbitrario, la rebelión tendrá lugar, por mucho que se le diga que sus gobernantes son hijos de Júpiter, sagrados o divinos».[13] En realidad, la teoría de la rebelión de Locke responde de manera muy directa a la experiencia vivida en la pugna entre parlamentaristas y absolutistas en Inglaterra, y puede considerarse hasta cierto punto tautológica: si la rebelión tiene lugar y triunfa, es porque el Estado era ilegítimo; si la rebelión no se produce o fracasa, el Estado es legítimo. Pero no resulta muy complicado encontrar ejemplos de regímenes ilegítimos en los que la contestación social es débil o no ha triunfado...

Sin embargo, es de justicia reconocer que esta idea, la de incluir dentro del sistema el derecho a disentir, la libertad de oponerse al Estado cuando este no cumple con las funciones que le corresponden, es una de las más innovadoras en Locke. Hay que destacar que todo ello se fundamenta en el predominio de la libertad individual. Decíamos al principio que el individuo sale del estado de naturaleza para ser li-

13 Ibid.

bre, para ser *verdaderamente* libre: no transfiere su libertad al Estado de manera irrevocable, como en Hobbes, sino de manera condicional. Para Locke, en realidad, esta rebelión no es *revolucionaria*; más que de una rebelión se trataría de un restablecimiento del orden. Sería el Estado el que con sus desvíos habría alterado el equilibrio, y la rebelión supondría la instauración de un nuevo orden justo como el que había sido violentado.

El problema no es que el pueblo se alce contra el poder, sino que el gobierno lo asfixie y los ciudadanos tengan que reaccionar. Rebelarse, «*re-bellare*», supone un volver a la guerra, un regreso al estado natural. Locke no es, ya lo hemos visto, ni un agitador ni un radical, y ni siquiera un hombre indignado que se deja llevar por la pasión del momento. Para él, el mayor crimen que un hombre puede cometer es el de derribar la constitución y el régimen de cualquier gobierno justo, ya sea ese hombre un ciudadano anónimo o el propio rey. La rebelión es la salida de emergencia que le otorga al pueblo para que pueda sacudirse no ya a los malos gobernantes, sino a aquellos que no gobiernan como deben y no respetan las reglas del juego político. La manera que tiene el gobierno de evitar cualquier rebelión es sencilla: tan solo tiene que gobernar bien y mantener a los ciudadanos satisfechos. Le basta con ser coherente con aquello que le ha hecho constituirse y es su razón de ser.

Una de las críticas que se le pueden hacer a Locke es su visión reduccionista del poder político y de la función del mismo, propia de un pequeño burgués interesado en conservar su *status* por encima de todo. Para Locke el Estado tiene un rol puramente negativo: sirve a los ciudadanos para defender sus propiedades y garantizar su seguridad. Estos son, para Locke, sus objetivos prioritarios, sin atender a la posible acción positiva del Estado sobre los ciudadanos: fomento del desarrollo personal y social, de la comunión con determinados valores, etc. En este sentido, no deja de ser significativo que una de las li-

mitaciones esenciales que Locke impone al poder sea la de no aprobar impuestos sin el consentimiento del pueblo.

Elogio de la propiedad

Locke define el Estado como «una sociedad de hombres constituida únicamente para preservar y promocionar sus bienes civiles».[14] Esta es una definición bastante minimalista de Estado, en la que el aspecto primordial está en lo que Locke entiende por «bienes civiles»: la vida, la libertad, las propiedades (el dinero, las tierras y otros bienes materiales), la salud, y el estar libres de dolor. El uso del concepto «bienes» no es baladí, ya que la propiedad tiene un papel fundamental en Locke, hasta el punto de que sus reflexiones llegarán a influir a un autor tan alejado de él como Marx. La teoría de la propiedad privada, que nace con Locke y llega hasta nuestros días, se basa en el derecho del autor sobre su obra. Si el derecho de autor legitima la posesión privada, el Estado debe ocuparse de protegerla, ya que forma parte de nosotros mismos, es fruto de nuestro esfuerzo.

Después de su discurso igualitario respecto a la ley, hay una pregunta que surge naturalmente en el curso de la lectura del *Segundo Tratado*: ¿por qué no somos iguales también respecto a nuestra fortuna material? Locke entiende que es en las fases más tempranas del estado de naturaleza, con sociedades pequeñas y simples, cuando se comparten los bienes naturales. A medida que las sociedades crecen y aumenta el intercambio, surge la necesidad de regular la propiedad privada, y el Estado se constituye, precisamente, porque los hombres ponen fronteras a sus posesiones y quieren hacerlas respetar.

[14] Locke, J., *Ensayo y Carta sobre la Tolerancia.*

Locke justifica de manera contradictoria la desigualdad que sobreviene de la parcelación de la tierra y el enriquecimiento personal: después de reconocer el derecho de apropiación común de la tierra, apela al derecho de autoría sobre esa tierra. Pero ambos principios son excluyentes, porque, si todo es de todos, ¿en qué momento un terreno pasa a ser mío? De acuerdo con Locke lo hago mío con el trabajo, que sería la diferencia que aporta valor a las cosas. Con la intención de demostrar esa idea señala que una tierra yerma, sin cultivar, apenas tiene valor; en cambio, una vez ha sido arada y sembrada, da frutos aprovechables de los que podemos sacar un rendimiento, todo gracias al esfuerzo que le hemos dedicado. Para Locke, en el origen de los tiempos la tierra era un bien común, y lo que permitía a los seres humanos hacerla suya era el sudor de su frente. Al haber tierra en abundancia, la gente (como mínimo la buena gente) respetaba las parcelas de los demás según la regla de que se pueden tener tantas tierras como se puedan mantener. La idea es que es legítimo acumular tanto como sea posible gastar. El problema es que los productos del campo son perecederos. Por este motivo, para evitar que se echen a perder si tenemos excedente, se introduce el dinero como elemento mediador e imperecedero. Pero, como él mismo dice, el dinero complica la situación y hace que afloren los conflictos. Es cierto que el dinero facilita las transacciones: cambiamos un kilo de patatas que no vamos a consumir por una cantidad de monedas que nos permitirán comprar otros bienes cuando queramos. Pero con el dinero se nos permite acumular, podemos dar salida a nuestros excedentes, y ya no solo plantamos para sobrevivir, sino para tener más, para aumentar nuestra riqueza. Esta acumulación está totalmente justificada para Locke, y se trata de un proceso natural. La gestión de esas propiedades no es algo secundario en el quehacer del nuevo Estado, ya que considera que «el aumento de tierras y el derecho de emplearlas es el gran

arte del gobierno»,[15] lo que demuestra la importancia de la propiedad dentro de su discurso político. Esto le lleva a achacar las diferencias sociales a los distintos niveles de ambición y de trabajo: nos advierte que son los distintos grados de laboriosidad de las personas los que fijan las diferencias entre posesiones que podemos observar entre los seres humanos. Unas diferencias que se habrían visto reforzadas con la aparición del dinero, que brindó la oportunidad no solo de conservar lo conseguido, sino de poder aumentarlo. Con esta argumentación Locke cae en el reduccionismo de identificar a los que tienen más dinero con los más trabajadores, mientras que los pobres lo serían por perezosos. Detrás de su explicación hay una idea perniciosa y falsa: la de que la distribución de la renta responde al mérito y al esfuerzo de cada uno. Como vemos, se trata de un razonamiento tautológico no muy distinto del que relacionaba la legitimidad de los gobiernos con la ausencia o el fracaso de rebeliones.

El hecho de que haya fortunas que sigan creciendo se debe, según Locke, al establecimiento del comercio. No ve sentido a generar un exceso de productos si no es para negociar con ellos; si viviéramos en una comunidad reducida dentro de una isla remota, sin contacto con el exterior, no valdría la pena producir más de lo necesario, ya que lo que no gastáramos se echaría a perder. Es para dar salida al excedente para lo que necesitamos el dinero, y para ello es necesario también que haya un mercado con compradores que paguen por ello. De esta forma tan natural justifica el primer estadio del mercado capitalista. Entiende que el valor que le damos al dinero demuestra que «los hombres han acordado que la posesión de la tierra sea desproporcionada y desigual».[16] Es decir, que si admitimos que po-

---

15 Íbid.
16 Íbid.

demos establecer una moneda para intercambiar productos de valor desigual, estamos aceptando que sea posible y legítimo producir por encima de nuestra propia capacidad de consumo. La acumulación de dinero, además, es justificable moralmente: gracias al dinero podemos utilizar los bienes perecederos antes de que se estropeen, y de esta manera no se ofende ni al prójimo ni a la voluntad divina, ya que disponemos, aunque sea de manera indirecta, de todo cuanto producimos sin que nada se eche a perder.

A pesar de que Locke reconoce la existencia de la desigualdad y de que, argumenta, desde el momento en el que asignamos un valor de intercambio o en el que establecemos un objeto mediador como el oro o la plata ya estamos dando nuestro beneplácito a esa situación potencial de inequidad, hay que reconocerle un cierto esfuerzo por paliar la injusticia, mediante limitaciones en la apropiación de la tierra y con una tendencia a la austeridad que podemos constatar en ideas como la de que la acumulación de más bienes de los que una persona puede usar atenta contra el derecho natural a la propiedad de otros individuos y es, por lo tanto, reprobable desde un punto de vista moral.

Es indudable la importancia histórica de las teorías políticas de Locke. Principios y valores como, por ejemplo, el principio mayoritario, el gobierno como mandato, o la legitimación del gobierno en el buen servicio a la población son ideas que hoy nos suenan obvias pero que eran absolutamente innovadoras en los tiempos de Locke.

También es cierto que podría formularse alguna objeción a sus teorías. Por ejemplo, la de que no existen evidencias históricas de que el surgimiento del poder político fuera resultado de un pacto que se dio en el pasado. Como justificación o artificio intelectual sobre la que construir su teoría, es válida, pero nos queda la duda de si Locke creía realmente en ello.

La educación del «gentleman»

Modelo pedagógico

La intención de conseguir un mundo más justo es palpable en Locke, pero esto no quita que fuera un clasista. Pese a su defensa del poder del pueblo ante la fuerza arbitraria y tiránica de los déspotas, sigue manteniendo y justificando las diferencias sociales. Todos los ciudadanos tienen los mismos derechos y deberes para él, pero acepta como algo natural que haya algunos que, debido a su origen familiar, partan con ventaja. No es un igualitarista. Defiende que la ley no debe hacer distinciones, que todos debemos someternos a su dictado y que el poder debe repartirse entre el pueblo, pero no opina lo mismo sobre la riqueza y el reparto de los bienes materiales. Admite, sin embargo, que las diferencias entre los que provienen de familias acomodadas y los que tienen unos orígenes humildes son fruto del azar, no cree que los señores sean superiores por naturaleza a sus sirvientes, si tienen una mayor cultura se debe únicamente a que han nacido en una familia con posibles. La educación es, por lo tanto, esencial, piensa que «puede afirmarse que de todos los hombres con que tropezamos,

nueve partes de diez son lo que son, buenos o malos, útiles o inútiles, por la educación que han recibido».[17] En consecuencia, considera que tenemos el deber de preocuparnos por la educación que reciben los niños, ya que de ello dependerá que tengamos ciudadanos virtuosos y útiles para la sociedad. La educación ocupó sus reflexiones en el tramo final de su vida.

Su dedicación a la pedagogía no quedó circunscrita al ámbito teórico, ya que fue preceptor de varias familias adineradas. Como resultado de esa ocupación surgen sus *Pensamientos sobre la educación*, que podríamos calificar como el manual de formación del buen caballero. Decidió publicar su doctrina pedagógica porque los padres valoraban su método. Sus reflexiones sobre la educación recogen parte de las enseñanzas de Montaigne y, a su vez, influirían en el *Emilio* de Rousseau. Al tratarse de un texto dirigido a sentar los principios que deben regir la educación de un buen caballero, se detiene en pormenores cuanto menos peculiares, como la importancia de la equitación o la conveniencia de tomar clases de baile. Detalles como estos, así como la insistencia en que es preferible tener un preceptor privado que acudir a la escuela pública, ya nos alertan de que su modelo de educación no está al alcance de todos los bolsillos ni gustará a todos.

Dejando a un lado la crítica a su afinidad burguesa, vale la pena destacar algunas de sus aportaciones. Una de las sugerencias más interesantes es la de tener en cuenta la personalidad de los niños. Insta a los padres a observarlos para saber en qué tareas se muestran más diestros y hacia qué ejercicios sienten una mayor inclinación. El tipo de carácter que tenga el niño marcará la educación que debe recibir. Aboga por adaptar las lecciones para pulir los puntos débiles de los niños de forma más efectiva. Sea como sea el niño, lo que Locke no

[17] Locke, J., Pensamientos sobre la educación.

tolera es recurrir a la violencia, repudia los castigos físicos, los considera el último recurso, sólo adecuado para casos extremos; «el pegar es lo peor, y, por consiguiente, el último medio que ha de aplicarse en la corrección de los niños».[18] En una época en que la vara era una herramienta habitual para impartir doctrina, la suya era una posición reformista que empezaba a cuajar. Entiende la educación como algo cotidiano, del día a día. Insta a los padres a que sean ejemplares y se muestren afectuosos con sus hijos, sin escatimarles reconocimientos cuando hagan algo bien. También deben hacer patente su desaprobación cuando los niños se equivoquen. Advierte que la servidumbre puede ser una fuente de malos ejemplos, ya que suele estar habituada a un lenguaje tosco y tiende a premiar a los críos sin motivo alguno, con lo que que hace de ellos señoritos consentidos. Sin duda su perspectiva es despectiva y refuerza la caracterización de clasista que le atribuíamos; sin embargo, hay que decir también que señala que no se puede tolerar que los niños traten con superioridad al servicio, y que su corrección debe ser exquisita con todo el mundo, incluyendo a aquellos que no han tenido tanta fortuna como ellos. Por lo tanto, si los niños tratan con desprecio a cualquier persona, sea empleado o señor, habrá que corregirlos.

Otro punto digno de mención es su empeño en tratar a los niños como seres racionales. Por supuesto admite que hay que adaptar nuestros argumentos a su edad y que nuestras palabras tienen que estar acorde con sus capacidades. No podemos ponernos a discutir con ellos sobre el infinito ni el dualismo cartesiano, pero cree preciso hacerles ver el sentido de las cosas y por qué se les manda hacer algo de determinada manera. Entiende que es el modo de despertar la curiosidad del niño y de incentivarlo a no aceptarlo todo sin cuestionar-

18 Íbid.

se nada. Así podremos reforzar sus propias explicaciones y ayudarle a completarlas. Ante las preguntas clásicas que la inquietud infantil suele lanzar a discreción, Locke llama a tenerlas en cuenta, respetarlas y responderlas de forma sincera. Rehúye la mentira y el engaño tanto como la violencia, ya que piensa que cuando se descubra que los padres han mentido, perderán credibilidad y, a la vez, el niño tomará la mentira como un recurso que puede utilizar. Ante ciertas preguntas incómodas o inapropiadas, dice que será mejor responderles que todavía no tienen la edad adecuada para entenderlas. Así, de la misma manera que se les puede decir que su cuerpo no está preparado aún para cargar determinado peso, se les puede responder que su mente no está lista para comprender ciertas explicaciones.

Tras esta idea de sinceridad absoluta está la apuesta de Locke por una relación abierta entre padres e hijos, en que la confianza es primordial. Según su modelo, la severidad y la rectitud deben imponerse durante los primeros años, cuando los críos son más ingobernables, para luego dar lugar a una etapa en la que las normas se vayan relajando, pues la educación habrá dado sus frutos. El colofón de la instrucción es llegar a establecer una relación de amistad entre padres e hijos, donde ambos se ayuden y no haya espacio para rencores ni riñas. Antes que obtener escolares perfectos, que memorizan las lecciones sin olvidar una coma, su objetivo es formar hombres prudentes y virtuosos. Decimos hombres y no personas porque, pese a que da algunos consejos sobre su educación, excluye a las niñas: su objetivo es formar al *gentleman* inglés. Las prescripciones que da para ello son una apología de la moderación. De sus *Pensamientos sobre la educación* se desprende que para que ser bueno hay que aprender a controlarse, a dominar los apetitos, para vencer cualquier tipo de inclinación perversa. La manera de conseguirlo sería regirse bajo los estrictos preceptos que marca la razón, a la que sitúa por encima de cualquier tipo

de pasión. Su carácter puritano se muestra aquí en todo su esplendor. El mal no estaría en tener deseos, sino en no poder gobernarlos, lo que hay que hacer, según Locke, es someter esas pasiones a las restricciones que impone la razón.

Identifica dos características básicas que definen las pulsiones de los niños: la libertad y el ansia de dominio. Considera que ambas son el origen de casi toda la injusticia y las luchas de la humanidad: «la envidia, el deseo de poseer y de tener en nuestro poder más cosas de las que exigen nuestras necesidades; he aquí el principio del mal».19 Hacer lo que se quiere y querer ostentar un dominio absoluto sobre el entorno y sobre las otras personas es lo que nos acarrea problemas a la larga, por eso pide a los padres que enseñen a sus hijos a compartir desde pequeños. En su discurso formula una clara crítica a la cantidad de regalos con los que se colma a los niños. Afirmaciones semejantes chocan con la concepción que se tiene de Locke como apologeta del capital, pero es que lo suyo es la mesura antes que la desproporción. Es cierto que muchas de sus observaciones sientan las bases del sistema capitalista, que su defensa del trabajo y la propiedad como herramientas de progreso social refuerzan esa idea, pero no hay que olvidar su amor por el autodominio. Antes que capitalista era un puritano convencido. Una de las máximas de su proyecto educativo es que hay que evitar que los niños sean crueles, dice incluso que ni siquiera se puede permitir que sean crueles con los animales. Esta advertencia es llamativa, muy moderna, y totalmente contrapuesta al mecanicismo de Descartes, quien consideraba, aunque le tuviera cierto cariño, que su perro era poco más que una máquina hecha de carne. Para Locke una cosa es estimular la curiosidad natural de los niños y otra muy distinta dejarlos diseccionar a pobres bestias sin piedad. Afirma que

19 Íbid.

Damaris Cudworth Masham

Damaris Cudworth Masham (18 de enero de 1659 – 20 de abril de 1708), considerada una de las primeras filósofas inglesas, fue una defensora de las causas feministas y luchó especialmente por el acceso a la educación de las mujeres. Su padre, Ralph Cudworth, era un reputado profesor de estudios clásicos en Cambridge integrado en el grupo de los denominados Platónicos de Cambridge, con los que Locke compartiría algunas tesis. Antes de 1682 Damaris conocería a Locke a través de un amigo común, Edward Clark, al que están dedicados los *Pensamientos sobre la educación*. Pese a los veintisiete años que les separaban, Locke y Cudworth mantuvieron una relación personal muy estrecha, intercambiaron varias cartas donde flirteaban el uno con el otro y, si no hubo nada más entre ellos se debió probablemente a la prudencia de Locke, reticente a entablar una relación amorosa con alguien tan joven. A los veintiséis años Cudworth se casaría con sir Francis Masham y el matrimonio se establecería en Essex. El contacto entre Damaris y Locke, sin embargo, no se perdería y se intensificaría cuando los Masham lo acogieron en 1691 en su mansión. El traslado de Locke fue muy provechoso para ella intelectualmente, pues el filósofo llegó con su biblioteca de más de 2.000 volúmenes y le permitió entrar en contacto con Newton y Leibniz, con el que se carteó sobre cuestiones de filosofía. Damaris Cudworth escribió la primera biografía de Locke.

no tener miramientos con otros seres vivos es el paso previo para no tener consideración con los propios vecinos. Insiste de nuevo en que la vida es el mayor valor que hay que proteger, por lo que también lanzará una crítica contra los profesores de Historia. Se queja de que ensalcen a los grandes conquistadores y sus batallas, ya que ponen como ejemplos de conducta a personajes terribles, a auténticos carniceros que no mostraron, en la mayoría de casos, respeto alguno por la vida.

Y ese es un límite que ningún caballero, en el sentido que lo concibe Locke, puede rebasar, porque si hay algo que le debe preocupar es la armonía social. El *gentleman* auténtico se debe a la comunidad. Si el afán por proteger al grupo fuera vivido por todos como algo propio, se acabarían los enfrentamientos y seríamos mucho más civilizados. Por ello, las lecciones que los niños tienen que aprender no pueden suponerles una carga ni una imposición, sino que deben interiorizarlas como una responsabilidad suya en tanto que miembros de la sociedad. Por consiguiente, el arte supremo de educar supone para Locke: «procurar que todo lo que tienen que hacer sea para ellos un juego y un deporte».[20]

El «gentleman» hecho y derecho

Locke pasó los últimos trece años de su vida como huésped de la familia Masham, alejado de la ciudad y disfrutando de un ambiente tranquilo, el más adecuado para su delicada salud. A pesar de los achaques, fue una buena etapa para él. Acababa de publicar sus dos grandes obras, el *Ensayo sobre el entendimiento humano* y el *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil*, textos en los que había estado trabajando durante mucho tiempo y que por fin iban a reportarle el reconocimiento que merecía. Desde su retiro siguió introduciendo cambios y correcciones en sus textos. El *Ensayo* se había convertido en un *bestseller* que lo había encumbrado a la categoría de autor consagrado. Además de dedicarse a terminar otras obras, ejercía como mentor de Damaris Cudworth, lady Masham, con la que tenía charlas eruditas y a la que le unía un amor idealizado jamás consumado.

[20] Ibid.

La mente como un folio en blanco, la experiencia como fuente de conocimiento, el ser humano como ciudadano libre dueño de su vida y de sus posesiones: todas las aportaciones que hemos ido desplegado a lo largo de este libro responden a un carácter exento de estridencias, transmiten un pensamiento desprovisto de radicalismos, regido por la moderación y la mesura que también mostraría en su vida privada. Locke no fue un revolucionario, pero cabe entender que su pensamiento plantea una rebelión liberal, no únicamente en un sentido político, sino desde una perspectiva aperturista y renovadora. Se opuso tanto al absolutismo monárquico como al absolutismo racionalista. Su teoría del conocimiento significó un cambio significativo que abrió nuevas posibilidades a los pensadores posteriores que recelaban del cartesianismo.

Frente a la negación de lo sensible por el racionalismo dogmático, Locke afirma el valor de la experiencia; a través de los sentidos amplía las posibilidades del entendimiento de enfrentarse a un tipo de conocimiento que no se somete al imperativo de una certeza absoluta. Contra el dogmatismo político, encuentra en la democracia liberal la posibilidad de configurar una pluralidad respetuosa con la libertad personal y que garantiza a la vez la viabilidad de la comunidad. Ambas opciones, el empirismo epistemológico y el liberalismo político, le sirven como antídoto contra nuestra indigencia, cognitiva en el primer caso y vital en el segundo. Ese humanismo, la tolerancia que propugna tanto en el conocimiento como en lo social, forman el legado perdurable de Locke. Y todo este reconocimiento conserva su validez pese a las críticas justificadas de ser un clasista deudor de un sistema y un pensamiento burgués. Su haber registra la defensa convencida de la libertad y de un pensamiento crítico y riguroso. Si lo juzgamos por las aspiraciones de su filosofía, estas son que haya menos guerrilleros empuñando rifles, me-

nos extremismos y más intercambio de pareceres, merced a la humildad que se desprende de admitir que la razón no lo puede todo. De ahí que reclame un esfuerzo constructivo para seguir avanzando en la mejora de nuestro conocimiento y nuestra vida en común.

Si tenemos que valorarlo por sus acciones, tal y como él recomienda que hay que juzgar a la gente, nos encontramos igualmente con un hombre comprometido con la política de su época, que supo moverse y aprovechar sus oportunidades sin traicionar sus principios. Y del que no podemos olvidar su faceta de educador, pues en su papel de tutor y maestro intentó mejorar la sociedad en la que le tocó vivir. De sus textos, más allá de valoraciones o críticas técnicas, se puede decir que transmiten un aire de honestidad que se adecua muy bien tanto a su forma de expresarse como a lo que pretende comunicar. Es de aquellos autores a los que vale la pena leer, porque va de cara, es claro y no abandona al lector a su suerte en embrollos dialécticos incomprensibles. Es un buen guía para adentrarse en la filosofía y abordar el pensamiento moderno.

Para terminar de dar una pincelada más sobre su carácter, valga el epitafio que él mismo escribió:

> Detente, viajero
>
> Cerca de aquí yace John Locke. Si preguntas qué tipo de hombre fue, su respuesta es que vivió contento con lo que modestamente tuvo. Educado en letras, todo cuanto hizo fue para satisfacer tan solo las exigencias de la verdad. Esto puedes aprenderlo en sus escritos, que también te dirán cualquier otra cosa que haya que decir de él con mayor verdad que las dudosas alabanzas de un epitafio. Virtudes, si las tuvo, no tanto como para alabarlo ni para que lo pongas de ejemplo; que sus faltas se entierren con él. Si buscas modelo de conducta, lo



La tumba de John Locke, en High Laver, condado de Essex, cerca de Londres.

tienes en los Evangelios; si solo de vicios, no lo busques en ninguna parte; si de mortalidad que te sirva de provecho, lo tienes aquí y en cualquier otro lugar.

Que él nació el 29 de agosto del año de Nuestro Señor de 1632, en agosto 29, y que falleció el 28 de octubre del año de Nuestro Señor de 1704, esta lápida, que también perecerá pronto, es un registro.

APÉNDICES

OBRAS PRINCIPALES

El *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690) es la gran obra de Locke, la que causó una mayor influencia tanto a sus coetáneos como a los autores que vendrían después, llegó a ser un referente, ya fuera para criticarlo o ensalzarlo. Despertó interés incluso antes de llegar a publicarse, puesto que en 1687 Locke había publicado el *Compendio del Ensayo sobre el entendimiento humano*, un extracto donde se exponen y anuncian algunos de los temas en los que ya llevaba años trabajando y que sirve como resumen y lectura guía para esta obra tan extensa y rica. Tanto reconocimiento se debe a que el *Ensayo* responde a las inquietudes de su época, pretende ofrecer una alternativa al aristotelismo escolástico y opta por una salida distinta a la propuesta por el racionalismo cartesiano, puede considerarse el texto definitorio del empirismo. La manera que tiene de ver la filosofía como una disciplina encargada de realizar una crítica a las capacidades del entendimiento será desplegada más tarde por Hume y Kant.

El discurso político de Locke va paralelo a su trabajo epistemológico, del que toma las conclusiones para desplegarlas también en el ámbito social. Reconocer que el entendimiento es limitado nos evita caer en dogmatismos, la disensión y la diferencia son aceptadas al no haber nadie capaz de poseer la Verdad absoluta. Dejó patente esa ca-

rencia en el *Ensayo* y la utilizó en su lucha contra el dogmatismo político. Los *Dos tratados sobre el Gobierno Civil* y la *Carta sobre la tolerancia*, publicados ambos en 1689, constituyen el centro de su corpus político y son dos buenas maneras de adentrarse en el pensamiento de Locke y entender su teoría liberal. Encontramos en estos escritos a un autor plenamente moderno que aboga por la tolerancia religiosa, el fin del absolutismo en favor de una sociedad libre, y que organiza un Estado mediante la separación de poderes y el sometimiento a una ley que emana del pueblo. Las obras políticas de Locke generaron polémica, en especial por tratar temas religiosos, o más bien, por relegar a la Iglesia al ámbito de lo privado. Su *Carta sobre la tolerancia* tuvo dos partes más, *Segunda carta* (1690) y *Tercera carta* (1690) para dar respuesta a las objeciones que le lanzaban.

Las ocupaciones que llevó a cabo Locke para ganarse la vida también tienen un lugar en sus reflexiones. Así, de las tareas administrativas y políticas desempeñadas tanto en Inglaterra como en los Países Bajos salieron *Algunas consideraciones sobre las consecuencias de rebajar los intereses y aumentar el valor del dinero* (1692). Siguiendo con la temática económica, en 1695 publicaría *Otras consideraciones acerca de elevar el valor del dinero*. La preocupación por la educación centraría la mayor parte de sus reflexiones tardías y de su experiencia en la enseñanza como tutor de familias adineradas surge *Algunos pensamientos sobre educación* (1693), una obra que sin ser rompedora resultó relevante para la pedagogía de la época. El texto reúne una serie de cartas con consejos formativos que mandaba a padres amigos suyos para la buena educación de los niños. Cabe destacar su empeño por formar hombres virtuosos que fueran buenos ciudadanos antes que eruditos, como su atención a la diferencia y a tener en cuenta el carácter del niño para encontrar la manera de inculcarle mejor unos hábitos saludables.

En sus últimos años de vida y tras su muerte, salieron a la luz algunas obras más, de las que destacamos *La sensatez del cristianismo* (1695), obra que por supuesto volvió a crear polémica, y *Nociones de filosofía natural* (póstuma), donde reflexiona sobre la filosofía natural, texto que sin ser pionero tiene interés si lo leemos teniendo en cuenta la amistad que mantuvo con Newton.

CRONOLOGÍA

Vida y obra de Locke

1632. El 29 de agosto nace John Locke en Wrington, Inglaterra.

Historia, pensamiento y cultura

1543. Copérnico publica *Sobre las Revoluciones de los Cuerpos Celestes*, donde expone su teoría de que es la Tierra la que gira alrededor del Sol.

1628. El Parlamento británico obliga a Carlos I a aprobar la Petición de Derechos, ley que protegía los derechos individuales y de patrimonio.

1632. Nace Baruch Spinoza, filósofo que desplegará un racionalismo crítico después de Descartes y distinto de la opción empirista de Locke.

Vida y obra de Locke

1646-52. Realiza sus estudios secundarios en la prestigiosa escuela de Westminster.

1652-58. Prosigue con sus estudios superiores en el reputado Chirst Church de Oxford.

1655. Consigue el grado de bachiller.

1658. Obtiene el título de maestro en artes.

1658-1665. Pese a su formación humanista, muestra interés por la medicina y las demás ciencias naturales, colabora como ayudante con algunos de los

Historia, pensamiento y cultura

1633. La Iglesia obliga a Galileo a retractarse de su defensa de la teoría heliocéntrica.

1641. Publicación de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, uno de los momentos fundacionales de la filosofía moderna.

1649. Decapitación de Carlos I. Se instaura la república inglesa (Commonwealth) dirigida por Oliver Cromwell.

1651. Thomas Hobbes publica el *Leviatán*, donde justifica el Estado absolutista y defiende la teoría del contrato social.

Vida y obra de Locke **Historia, pensamiento y cultura**

investigadores más destacados de la época como el químico Robert Boyle.

1660. Imparte clases de lenguas clásicas en el Christ Church de Oxford.

1665. Inicia su carrera política. Viaja a Alemania y se establece en Berlín como secretario del embajador de Inglaterra.

1668. Entra a formar parte de la Royal Society de Londres. Se traslada a París como secretario del conde de Northumberland. Empieza su amistad con lord Ashley, Conde de Shaftesbury, influyente liberal.

1670. Primeros apuntes de la que será su obra principal, el *Ensayo sobre el entendimiento humano.*

1672. Locke es designado Secretario de Presentación de los Beneficios, tras el nombramiento de lord Ashley como gran canciller de Inglaterra.

Vida y obra de Locke

1675. Abandona Inglaterra por la inestabilidad política y por su delicada salud. Se refugia en Montpellier.

1679. Vuelve a Inglaterra al servicio de Shaftesbury como Secretario cuando a éste le nombran Presidente del Consejo.

1682. El escenario político inglés da otro vuelco, Shaftesbury ha sido expulsado y junto con Locke salen del país rumbo a Holanda donde tienen que ocultarse.

1687. El exilio holandés es provechoso para Locke, puede centrarse en escribir y ordenar sus ideas. Un extracto del *Ensayo* se publica en francés.

Historia, pensamiento y cultura

1679. Es aprobada el Acta del Habeas Corpus, que pretende evitar los arrestos y las detenciones arbitrarias. Fue redactada por el Parlamento durante el gobierno de Carlos II para garantizar los derechos de los acusados.

1687. Newton publica su *Philosophiæ naturalis principia mathematica*, donde expone su concepción de la gravedad, junto con sus descubrimientos matemáticos y sobre mecánica para fundamentar la física y la astronomía. Es considerada una de las obras capitales de la Ciencia.

1688. Triunfo de la Revolución Gloriosa, con la que Guillermo de Orange asciende al trono inglés

Vida y obra de Locke | **Historia, pensamiento y cultura**

como triunfo de los principios parlamentaristas sobre el derrocado Jacobo II.

1689. Locke colabora desde el exilio con la revolución que lleva al poder a Guillermo III de Orange. Regresa a Inglaterra donde es nombrado Comisario Real de Comercio y Colonias. Publica en inglés sus *Cartas sobre la tolerancia.*

1689. Firma de la Declaración de Derechos (*Bill of Rights*), texto que el Parlamento impuso al nuevo rey Guillermo de Orange como condición para acceder al trono y con el que se garantiza un equilibrio de poderes entre el rey y el parlamento, a la vez que se incluyen ciertos derechos ya presentados en resoluciones anteriores como la libertad religiosa.

1690. Publicación de *Ensayo sobre el entendimiento humano* y de *Dos tratados sobre el gobierno civil*, sus dos grandes obras.

1691. Publica su único tratado sobre teoría económica: *Consideraciones sobre las consecuencias de la disminución de los impuestos y del aumento del valor de las monedas.* Se retira a Oates, Essex, donde permanece en la mansión de Sir

Vida y obra de Locke	Historia, pensamiento y cultura

Francis y Lady Masham, que lo acogerán como amigo y tutor.

1693. Se publican los *Pensamientos sobre la educación*, obra pedagógica que influenciará en el *Emile* de Rousseau.

1695. Sale a la luz *La adecuación del cristianismo a la razón*, la obra que levanta más polémica en su momento, le acusan de ateísmo.

1697. Publica *La dirección del entendimiento*, un nuevo texto sobre educación, la temática que centrará sus esfuerzos en sus últimos años.

1700. Renuncia a su puesto como Comisario real para retirarse al campo, está mayor y no goza de buena salud.

1704. Muere Locke en su retiro de Essex el 28 de octubre.

1706. Se publican sus *Obras póstumas*.

1708. Se publica su epistolario.

Vida y obra de Locke

1751. Aparece un inédito de Locke: *Elementos de filosofía natural.*

Historia, pensamiento y cultura

1765. Muere Leibniz y se publican sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, una obra que polemiza contra el empirismo de Locke. Terminada justo el año en que muere el filósofo inglés, Leibniz se había negado a publicarla.

ÍNDICE DE NOMBRES Y DE CONCEPTOS

A

Abelardo, Pedro 38
absolutismo 15, 18, 22, 86, 89-90, 92, 93-97, 124
Agustín, san 28, 53
Alberto Magno 38
anglicanismo 22, 28-31, 36-37, 86
Aristóteles 87
Ashley Cooper, Anthony 13, 36

B

Berkeley, George 73
bienes civiles104, 113
Bolena, Ana 30
Boyle, Robert 12, 40
Brahe, Tycho 39
Bruno, Giordano 29, 40, 42-43

C

Calvino, Juan 26, 30
capitalismo 15, 115, 116
Carlos I, Rey de Inglaterra y Escocia 32, 35
Carlos II, Rey de Inglaterra y Escocia 35-36, 86
Carnap, Rudolf 72
cartesianismo 15, 17, 55-56, 59-60, 62, 124
Catalina de Aragón, Reina de Inglaterra, 30
catolicismo 22, 25-28, 31, 36-37, 86, 99-101
Cicerón, Marco Tulio 77
Círculo de Viena 72-73
Clark, Edward 122
Clemente VII, Papa, 30
concepción heredada 72-73
Conde de Shaftesbury, *véase* Ashley Cooper, Anthony
conocimiento
intuitivo 76
demostrativo 76-77
sensible 77-78

consenso 91, 97, 101
contrato social 87-90, 106
Copérnico, Nicolás 41-43
Cranmer, Thomas, 30
Cromwell, Oliver 34-36, 86
cualidad 64-66
  primaria 64-66, 71
  secundaria 64-66, 71-73
CudworthMasham, Damaris 14, 122-123
Cudworth, Ralph 122

D

de Ockham, Guillermo 39, 64
democracia 98, 105
  liberal 21, 97, 124
derechos naturales 86, 90, 93
Descartes, René 12, 13, 16, 17, 18, 39, 40, 43, 44, 49-53, 56, 58, 63, 64, 74, 76, 79, 84, 121
Dios, *véase existencia de Dios*
*Disputatio*38
duda metódica 50-51

E

empirismo 16, 18, 19, 43, 48-49, 56, 59, 63-64, 69, 74, 79, 81, 124, 129
Enrique VIII, Rey de Inglaterra 28, 30
escolástica15, 25, 38-39
Escoto, Duns 39
estado de guerra 91
estado de naturaleza 87-93, 95, 106, 107, 109, 111, 113
Estado del Bienestar 18
existencia de Dios 38, 57, 80

F

Felipe II, Rey de España 30
Fermat, Pierre 40
Filmer, Robert 94

G

Gassendi, Pierre 13, 40
Galilei, Galileo 29, 40, 41-42, 43
Guillermo III de Orange, Rey de Inglaterra y Escocia 13, 31, 34, 86

H

Harvey, William 40
heliocentrismo 40, 41-43
Hempel, Carl Gustav 72
Hobbes, Thomas 18, 87-90, 92, 96, 111
Hooke, Robert 40
Hooker, Richard 29, 31
Hume, David 18, 39, 56, 69, 129
Huygens, Christiaan40

I

idea 62-71, 73, 74-80
  innatas 17, 51-53, 54-55, 59-62, 64
  simples 67, 69, 73, 75, 78
  complejas 67-70, 73, 75, 82
Isabel I, Reina de Inglaterra 31

J

Jacobo II, Rey de Inglaterra 13, 37, 86, 106
Jesucristo 24-26

K

Kant, Immanuel 47, 129

Keene, Agnes 11
Kepler, Johannes 40, 41-42
Küng, Hans 24

L

Leibniz, Gottfried 18, 40, 49, 53, 63, 123
ley natural 58, 90-91, 92, 106-107, 109
libertad 17, 18, 57, 85-93, 97-98, 99-100, 103, 111
liberalismopolítico 16, 17, 89, 124
Locke, John (padre) 11-12, 32
Lord Ashley, *véase* Ashley Cooper, Anthony
Lutero, Martín 22-27, 30

M

Marx, Karl 113
marxismo 19
Masham, Francis 123
matemáticas 39, 40, 43, 49, 53
Montaigne, Michel de 61, 117
Montesquieu 17, 107-108
mujer
  derechos de la 122
  papel en la sociedad de la 94

N

Newton, Isaac 14, 40, 43, 44, 55, 123, 131
Nietzsche, Friedrich 27

P

Parménides 49
Pascal, Blaise 40
Pedagogía 17, 117-118, 130
Percepción 71, 80
Platón 49, 53
poder
  ejecutivo 98, 107-108
  federativo 108
  judicial 107-108
  legislativo 97-98, 106-108
  véase también separación de poderes
Popham, Alexander 32
propiedad privada 15, 19, 86, 90-91, 103, 112-116
protestantismo 15, 22-28, 31, 86, 99
Ptolomeo, Claudio 41-43
puritanismo 10, 27-29, 31, 34-35, 86, 120-121

R

racionalismo 18, 40, 49-53, 55, 74-75, 77, 79, 82, 84, 124, 129
rebelión 19, 106, 109-112
reflexión 63-67, 74
Revolución Gloriosa 34, 86, 90, 106
Rousseau, Jean-Jacques 88, 118
Russell, Bertrand 70

S

Schlick, Moritz 72
sensación 63-67, 74
separación de poderes 17, 107-108, 109
solipsismo 71, 77
Spinoza, Baruch40, 49, 53, 63

T

Tetzel, Johan 23

tolerancia 100-102, 104-105
Tomás de Aquino, Santo 38, 64
Torricelli, Evangelista 40
Tudor, María 30

U

utilitarismo 56

W

Wyclif, John 30

Z

zoonpolitikón (animal político) 87

LOCKE

La mente es una «tabula rasa»

John Locke (1632-1704), padre del empirismo y del liberalismo político, es considerado uno de los filósofos más influyentes de la historia, pese a que en muchos momentos haya sido uno de los más olvidados. El presente volumen emprende la tarea de hacerle justicia profundizando en sus aportaciones dentro del campo de la filosofía, la política y la divulgación científica. Sus logros están íntimamente ligados a la época y al lugar al que perteneció: hijo de la Inglaterra del siglo XVII, vivió el auge de la burguesía, la crisis del sistema feudal y el florecimiento de la nueva ciencia. Defensor de la experiencia y la sensibilidad como fuentes válidas de conocimiento ante los desmanes del racionalismo extremo, su visión moderada y crítica le llevó a formular una teoría política antiautoritaria, a favor de un Estado garante de las libertades individuales y del derecho de los ciudadanos a rebelarse contra los gobiernos. De ahí el interés de examinar con atención, en lo que tienen de antídoto crítico liberador de prejuicios, las reflexiones mesuradas de este gran filósofo.

Manuel Cruz *(Director de la colección)*

